دراسات

حميد دباشي



مابعد الإستشراق

المعرفة والسّلطة في زمن الإرهاب



ترجمة: باسل عبد الله وطفه

مراجعة وتدقيق: حسام الدين محمد

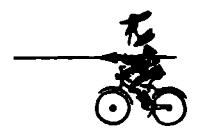
حميد دباشي

مابعد الإستشراق

المعرفة والسّلطة في زمن الإرهاب

ترجمة: باسل عبد الله وطفه

مراجعة وتدقيق: حسام الدين محمد



المتوسط

ما بعد الاستشراق
المعرفة والسّلطة في زمن الإرهاب

المؤلف: حميد دباشي/ المترجم: باسل عبد الله وطفه/ مراجعة وتدقيق: حسام الدين محمد
عنوان الكتاب: مابعد الإستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب
الطبعة الأولى: ٢٠١٥ / الغلاف والإخراج الفني: الناصري

ISBN: 978-91-87373-60-2



منشورات المتوسط

ميلانو / إيطاليا / العنوان البريدي:
Alzaia Naviglio Pavese. 120/ 20142 Milano / Italia
العراق / بغداد / الحيدر خانة / محلة حسن باشا / ص.ب 55204.
www.almutawassit.org / info@almutawassit.org

إلى ذكرى

إدوارد سعيد (١٩٣٥ - ٢٠٠٣)

الزميل العزيز، الصديق الغائب، والرفيق الدائم

مقدمة المترجم

نضع بين يدي القارئ العربي الكتاب الثالث لحميد دباشي بعد كتابه الأوّل "لقطة تقريبية: السينما الإيرانية، ماضياً، حاضراً، مستقبلاً" الصادر في دمشق عام ٢٠٠٢، وكتابه الثاني (وهو آخر إصداراته): "الربيع العربي - نهاية حقبة ما بعد الاستعمار" الصادر أيضاً عن منشورات المتوسط عام ٢٠١٤.

في مآلات الربيع العربي والأحوال التي تعصف بأوطانه، أرى أن ترجمةَ هذا العمل الخصب الصادر عام ٢٠٠٨ في الولايات المتحدة حسنةُ التوقيت لما تمليه ضرورة القراءة المتمعّنة وإجراء المراجعات في شأن هذه المآلات والتطورات التي تتواتر بمعدّل يجعل القراءة والتنبّؤ حتى بالمستقبل القريب أمرين بالغي المشقة.

تضع لغة حميد دباشي (الأمريكيّة جدّاً) والمحكمة جدّاً المترجم أمام تحدٍّ صعب يجهدُ في التغلب عليه مع كل صفحة من هذا الكتاب، كيف يجعل كاتباً أمريكياً وأكاديمياً قديراً كحميد دباشي ينطق العربية؟ ليست مهمّة سهلةً بطبيعة الحال وتتطلّب سبّاحاً ماهراً قادراً على بلوغ أغوار اللغة العربية الثرّة للبحث عن نفائس الكلمات والمصطلحات لتفصيل ثوبٍ أنيق على مقاس النص الإنكليزي الأصلي. إنها عمليّة تطويع لغويّ شاقة ومضنية، إذ يقيمُ في خاطر المُترجِم على الدوام قارئ عربيّ يقلب صفحات عملِه ويشعر أن الكتاب مكتوب بالعربية أصلاً ويشعر بالألفة معه وهي غاية المترجم ومنتهى أمانيه.

يذخر الكتاب بالكثير من المصطلحات الجديدة التي لم تترجم بعد وتُعتمد كترجمة موحّدة في المراجع العربية ما خلا ورودها في بعض

الأبحاث والمقالات الفردية التي استعنت بها على التوازي مع تنويعات استخدام المصطلح في اللغة الإنكليزية التي تختلف حسب السياق لأنقلها إلى القارئ العربي بما يؤدي غرضها وآمل أن يكون عملي هذا موفّقاً.

حميد دباشي هو أحد أعلام النظرية ما بعد الكولونيالية ولعلّه من أبرز المنظّرين لها إلى جانب الراحل إدوارد سعيد والفيلسوفة الهندية غاياتري سبيفاك. وأجدني في هذا الباب مضطراً إلى إلقاء الضوء على سبيفاك لأن الفصل الثالث في الكتاب تناول عملها الأشهر "هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟" في سبرٍ نقديّ مطوّل. المعضلة التي واجهتني في هذا المقام هو أن أيّاً من أعمال سبيفاك لم يُترجَم إلى العربية ناهيك عن هذا العمل وقد تناوله بعض النقاد والمترجمين في معرض مقالاتهم عن تاريخ المدرسة ما بعد الكولونيالية مع إيراد نبذة عن توجهاتها ومذهبها الفلسفي. ولربمّا يجد القارئ بعض الصعوبة في فهم المراد من التشريح النقدي الذي أجراه حميد دباشي على كتابها في الفصل الثالث الذي سعيت إلى توضيحه قدر المستطاع.

أحدث عمل سبيفاك "هل بمقدور التابع أن يتكلّم" الصادر عام ١٩٨٨ ثورةً في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية. تقوم جدلية سبيفاك في عملها هذا على أن التّابع Subaltern لم يمتلك بعد السياقات السياسية والثقافية الخاصة به ليتمكن من الكلام وإسماع الآخرين صوته الذاتي، وقد سلبه التمثيل الكولونيالي (وهي المسألة التي استغرقت إدوارد سعيد في عمله الاستشراق) حق تمثيل ذاته وحق الكلام.

ترمي سبيفاك إلى الفصل بين حديث التابع عن ذاته "للآخرين" وحديثه عن ذاته ضمن السياق الثقافي الأصلي حيث تتبلور هويّته الثقافية ويعيد بناء التضامن الثقافي بين جماعاتِ محيطه المتباينة (التابعة). من باب آخر (وهو ما سيرد لاحقاً في الكتاب) تتطرق سبيفاك إلى مأزق آخر لناحية تمثيل صوت التابع من خلال النخبة المثقفة التي تصوغه عبر تأثيراتها النفسية فتستحيل استعادته بالنتيجة أو لنقل إنه يمّحي تماماً بين مطرقة

التمثيل الكولونيالية وسندان النخبة المثقفة. فهو بالنتيجة صوت مشوّه وينبثق ضمن استراتيجيات خطابية أقوى يستحيل كسر قيدها. أحد الأمثلة التي تستند عليها سبيفاك في جدلها حول التابعيّة، طقس الساتي Sati الهندوسي المتمثل في رمي الأرملة نفسها في المحرقة مع جثة زوجها. فترى أن هناك تضافراً بين سطوة النصوص الدينية الهندوسية التي تحثّ المرأة على هذا الفعل إضافةً إلى الهيمنة الذكورية المؤسِّسة لتبعية المرأة والهيمنة الأبوية ثم الهيمنة الاستعمارية. صوت التابع هنا هو المرأة التي تعبّر عن وفائها لزوجها بهذا العمل، لكن بما أنه صوت محاط بدوائر الهيمنة الأربعة التي ذكرنا، فهو صوتٌ مشوّه ومخنوق ولا طائل منه. ولن يُستعاد صوت التابع وقدرته على الكلام والإسماع إلّا عبر المثقف المنبثق من صميم الجماعة ذاتها ودوره التوعوي لكن ذلك يعيدنا إلى مشكلة التمثيل الأولى. كما حفل العمل بنقد مطوّل أجرته سبيفاك على التفكيك الأوروبي !مسألة السيادة وهو ما يحتجّ به عليها حميد دباشي لناحية إطالته عمر أزمة الموضوع الأوروبي ومنحها الديمومةَ التي يسعى هو لتحطيمها. بعد إحدى عشر سنةً من "هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟" أصدرت سبيفاك عملها المشهود التالي: نقد العقل ما بعد الكولونيالي. وفي هذا الباب أريد أن أعرّج قليلاً على مفهوم الراوية المحلّي الذي هدفت سبيفاك إلى تثويره وقلب مفهومه من خلال هذا العمل ولأنه على صلة بالكتاب الذي بين أيدينا. عمل الراوية المحلي فيما مضى شريكاً لعلماء الأنثروبولوجيا، يساعدهم في ترجمة ما تصعب عليهم قراءته فيما يخصّ ثقافته المحلية الخاصة وقد أُطّر وحُددت وظيفتهُ على هذا الأساس من قبل الطّرف الآخر. فهو أقرب إلى المُخبر الذي يبقى تابعاً ودخيلاً على ثقافته وغير معنيّ بها بالمحصّلة.

يورد حميد دبّاشي أمثلةً على الراويّة المحلّي كفؤاد عجمي، العربي المهاجر الذي أصبح مرجعاً عتيقاً في الولايات المتحدة يُستعانُ به لحل ألغاز العالمين العربي والإسلامي حين تهمّ الإدارة الأمريكية بالقيام بعمل عسكري في تلك المناطق. وتقف في الخانة نفسها إلى جانب فؤاد عجمي

الإيرانية آذر نفيسي التي تقوم بالدور عينه وهو ما يفصّله حميد دباشي على خير وجه.

الراوية المحلي في مفهومه الإشكالي والسلبي بطبيعة الحال هو من يُستفتى في أمرٍ ذي صلة ببقعة جغرافية بعينها لمجرّد انتمائه إليها من دون أن يكون خبيراً في الشأن المعني بالضرورة. في مثال هام عن مفهوم الراوية المحلي أورد شهادة للشاعر العراقي سنان أنطون، وهو شاعر عراقي مهاجر في الولايات المتحدة كتب روايةً عن حياته كطفل مسيحي ترعرع في العراق حيث يقول: "لا أريد أن أكون راوية محليّاً ولهذا العمل أهمية متعاظمة هنا، لكن هذا العمل من وجهة نظري ينطوي في معظمه على مرامٍ سيئة لأنه يفترض أن الرواية والشعر قادرين على تفسير أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. في إحدى المرّات فوجئت باتصال من أحدهم يريد مني حديثاً عن موضوع الزراعة في العراق! فما شأني بالزراعة في العراق؟ إنها المُسلّمة القائمة على الاعتقاد أن أي شرقيّ بمقدوره الإحاطة بأي موضوع يخص الشرق والإجابة على التساؤلات المتعلّقة بذلك". تهدف سبيفاك إلى قلبِ هذا المفهوم بحيث يصعب تعريف الراوية المحلي على المنوال السابق، فهو ثوري ومتمرّد لا يخبر الآخر (السيادي) بما يشاء بل بما يتهدد سياسته الباغية من عواقب كارثية.

يشاء القدر أن تتلاقي مقدمتي هذه مع مقدمة حميد دباشي في حدثٍ منفصل، معاكسٍ ومتمم في آن. فخلال كتابتي هذه المقدمة كانت وسائل الإعلام تضجّ بردود الأفعال الغاضبة على عملية ذبح الصحفي الأمريكي جيمس فولي من قبل أحد عناصر ما يسمى "الدولة الإسلامية". لكأنّها صفعةٌ تعيدنا إلى المربّع الأوّل في إشكالية العلاقة بين طرفي الثنائية التي جهد حميد دباشي في تفكيك عراها "الإسلام – الغرب". لم يطُل الحال كثيراً بوسائل الإعلام الغربية والأمريكية التي دأبت منذ فترة على إعادة شحن المخاوف الجماهيرية من عودة "القاعدة" في صيغة أخرى "الدولة الإسلامية" للضرب في الداخل الأمريكي، لتؤكّد مشروعية مخاوفها

وتمنحها مزيداً من الزّخم في دليلٍ ساطع زودتها به عملية ذبح جيمس فولي المقززة. هل سنكون أمام رضّة نفسية جديدة "غربية" على شاكلة ما حدث في أعقاب الحادي عشر من أيلول/سبتمبر؟ وفي مقابل الفرصة التي سيحوزها الرواة المحليون ومنظّرو السياسية الأمريكية في قولبة الرأي العام لخلق جمهور نفسيّ جديد عبر بعث الروح في معرفتهم الكاسدة وتوصيفاتهم الناجزة عن الإسلام، ماذا سيكون دور المسلمين الشرقيين في العموم والعرب على وجه الخصوص؟ هل سنبقى ذواتاً منفعلة يتوجب عليها دفع التهمة أمام الذات العارفة المحاورة التي واتتها الرياح مجدداً لتعلن سطوتها؟ هل سنعالج القضية بغية نيل رضا تلك الذّات العارفة لنعزز مكانتها بالنتيجة؟ ثمة اتجاهان يغلبان على آلية المعالجة كلما لاحت أزمة من هذا النوع، الأوّل يسعى لتبرئة الإسلام من تلك الأفعال عبر أوليات دفاعية، والآخر يسعى لتقمّص الحالة الحداثية في مسعى لاستئصال الإسلام من سياق التاريخ وإعلان بواره وانتهاء صلاحيته، وكلا الاتجاهين يستبطنان خطاباً ينشد رضا صاحب المعرفة والمالك الحصري لمفاتيح فردوس الحداثة. لم ينجح إدوارد سعيد في هذا الاتجاه مع كل صبره وأناته وبلاغته فمن سيتفوق عليه ليحصد النتائج ذاتها؟ كيف سنواجه هذا الدفق المهول من المعرفة السلعيّة التي تفتقد المنهجية العلمية التي قام عليها الاستشراق الكلاسيكي في أطواره المبكرة (بغض النظر عن مثالبه)؟ هل ستكفي استعادة تراث مستشرق يهودي هنغاري ألمعيّ مثل ايغناتس غولدتزيهر ودراساته الإسلامية الهامة لتعديل صورة الإسلام ومفاهيمه لدى الرأي العام "الغربي" في زحمة التوصيفات الناجزة والمغلوطة عن الإسلام التي يقوم بها مناوئوه وأتباعه على السواء؟ وأخيراً، هل سنمضي مع حميد دباشي في توجهه الثوري والنوعي والانتقال بخطابنا نحو فضائنا الخاص والبدء بتفكيك الإسلام، والإسلامات المتفرعة عنه، ووضعها تحت مبضع النقد ضمن النطاق المحليّ وعلى يد منظرين محليين من دون أن يكون شبحُ السيد "الغربي" العارف حاضراً في خواطرنا أو تكون غايتنا هوَ كمتحدث ومحاورٍ أساس وأزلي بالنسبة للعالم؟

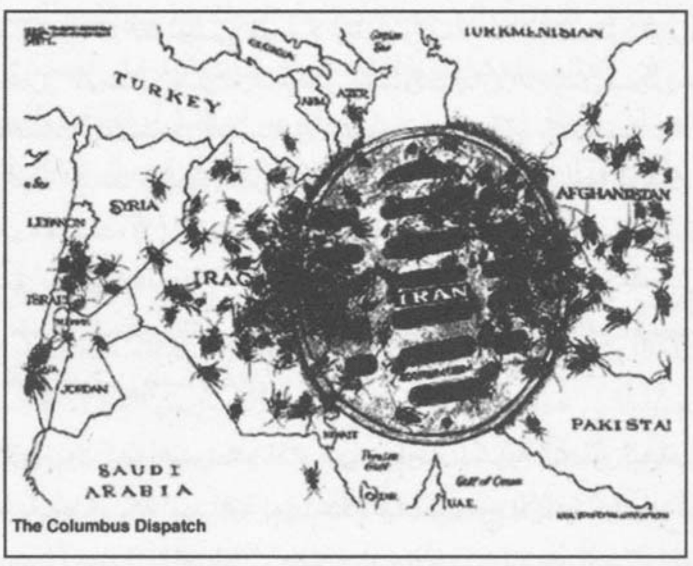
تلك بعضٌ من التساؤلات التي يطرحها هذا الكتاب القيّم في عالم ما بعد الاستشراق والحرب على الإرهاب والمعرفة الجوفاء "الغائية" التي تدعمه وتؤبّد سيرورته التاريخية.

باسل عبدالله وطفه/ القاهرة ٢٠١٤

مقدمة الكاتب
المعرفة والقوة في زمن الإرهاب

"يقوم الاستثناء على آلية مختلفة. ففي حين يُستبعَدُ النموذج من النسق بقدرِ ما ينتمي إليه، يكونُ الاستثناء مُتضمّناً في القضيّة العادية – وبالتحديد – لأنه لا ينتمي لها". جيورجيو أغامبن، «مقدّس»، (١٩٩٥)

أثناء كتابة هذا المقدمة، كانت موجةٌ من الغضب العارم تجتاحُ جاليات المسلمين والإيرانيين في الولايات المتحدة، أشعلَ شرارتها رسمٌ كرتونيٌّ مُدرجٌ في الطبعة الصادرة في الرابع من أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧ لصحيفة Columbus Post-Dispatch والذي صوّر الإيرانيين كصراصير تنقذفُ خارجاً من بالوعة مصرف صحي.



تبـدو إيـران كفتحـة للـصرف الصحـي، والإيرانيـون كصراصـير: Co-lumbus Post-Dispatch, 4 September 2007.

استناداً إلى دراسة سام كين Sam Keen الكلاسيكية، *وجوه العدوّ: تأملات في التصوّر العدائي* Reflections of the Hostile Imagination ١٩٩١، اتّهم المُحتجّون على الرسم الكرتوني يومَها صحيفةَ Columbus Post-Dispatch بالمشاركة في تعميم الإسلاموفوبيا، وفي تصوير عدوّ مُختلَق (وهو أمّة كاملة في هذه الحالة) بهيئة حشرات طفيلية. في رسالته إلى محرر الصفحة، كتب أحد الأكاديميين الإيرانيين ممن شعروا بالمهانة العميقة: *"ما يدفعني إلى القلق الشديد، هو أن صفحتكم تلك، لا تختلفُ عمّا ذهبت إليه صحف الهوتو في رواندا، التي نشرت أيضاً رسوماً كرتونية تصوّر البشر – وهم التوتسي في حالتهم – كصراصير، داعيةً إلى تصفيتهم، الأمرُ الذي قاد إلى الإبادة الجماعية. هناكَ على الأقل، اتُّهم مروّجو الكراهية هؤلاء بجرائم ضدّ الإنسانية لتحريضهم على العنف". وفي رسالة أخرى، كتب أحد الطلبة: "يسجّل الرسم الكرتوني الصادر في طبعة الصحيفة يوم ٤ سبتمبر ٢٠٠٧ انحطاطاً جديداً. تصويرُ الإيرانيين كصراصير تنقذف خارجاً من فتحة للصرف الصحي، هو افتراءٌ خسيسٌ على الشعب الإيراني. علاوةً على الطبيعة المُهينة للرسم الكرتوني، فهو لا يمثّل رؤيةً صائبة للدور الإيراني في الشرق الأوسط. على الرغم من محاولات إدارة الرئيس بوش عزوَ الإخفاقاتِ في الشرق الأوسط إلى التدخّل الإيراني، والاتهامات التي روّج لها البيت الأبيض عن الدور الإيراني في العراق، أفغانستان، وفي لبنان الحديث، إلّا أن تلك الاتهامات يعوزها الدّليل، أو أنّها تفتقر إلى المنطق بصورة مزرية. ما تسهمُ به رسومات كهذه، هو فقط إعلاءُ دويّ طبول الحرب التي يروّج لها المحافظون الجدد للقيام بهجوم عسكري كارثي ضد إيران"*.

الإيرانيون كصراصير: هو أكثر من محاولة لتشويه التصوّر العام لأمة بأكملها. إنها حركة استباقية تمهدّ دلالاتُها لموضوع الإبادة "بسبب ذلك يحدث ما يحدث للصراصير والحشرات الأخرى، إنهم يُبادون". غيرَ أن مشكلة هذه الرسوم وما تستبطنهُ من مشاعر، هي في كونها ليست

متقطّعةً ولا عرضيةً في نطاق التركيبة العنصرية التي تمثلها، بل هي متكاملةٌ في الواقع مع طيفٍ معياري أوسعُ كثيراً، عادةً ما يبقى صامتاً ويتراكم بصورة غير ملحوظة. كتابةُ رسائل الاحتجاج إلى المحرر ونشرها أيضاً هي الحدّ الأدنى من الاحتجاج والردّ تجاه سلوك كهذا. لكن ما يفوقُ ذلك أهميةً، هو السعي نحو فهم جوهريّ أوسع للمعايير التي يستند إليها الرسام، الصحيفة، وجمهور القرّاء كذلك، في المبادرةِ والقبول برسومات كهذه وفي خلقِ وتعزيز تلميحاتِ حول إبادة شعب بأكمله. لأحدِنا أن يتساءل ببساطة، حتى فيما يُنسَب للكتاب المقدّس: "بأية سلطة، ومن منحكم هذه السلطة؟". كما هي العادة دائماً، توجدُ علاقةٌ متبادلة بين المعرفة (طرق استيعاب الجمهور) التي تولّدها وتعززها تلك الرسومات، وبين القوة العسكرية القادرة على إبادة تلك الصراصير.

أقدّم لقرّائي بين دفتيّ هذا الكتاب سجلاًّ لسنوات استغرقت تأملاتي في السؤال حول سلطة التمثيل المُدّعاة هذه وقوتها الظاهرة على وجه التحديد. من يمثّل من وبأيّة سلطة؟ حينَ تُروّجُ أعمالٌ ذات صبغة عنصرية من هذا النوع في الولايات المتحدة الأمريكية، الدولة صاحبة القوة العسكرية الأولى في العالم والمشارِكة بفاعلية في عمليات التدخل العسكري في أفغانستان والعراق (وفي فلسطين ولبنان عبر إسرائيل)، فإنها تقول الكثير عن زعمٍ متأصّل راسخ الجذور بجدارةِ التمثيل الأخلاقي والمعياري، الأمر الذي ينبغي حقّاً تحليلُه ومراجعته.

يقتفي إدوارد سعيد في كتابه الرائد "الاستشراق"، الأصلَ البعيد لسلطة التمثيل والتمثيل المعياري الذي تتبعه في تركةِ المرحلة الكولونيالية المُتجبّرة التي حملت معها شراذمَ التجار المحاربين المرتزقة والضبّاط العسكريين والمبشرين المسيحيين وعدداً من المستشرقين الأوروبيين في أصقاع الدنيا، ومكنّتهم من الكتابة والتمثيل - بالنتيجة - عن الشعوب التي سَعَوا لحكمها. مضى وعي إدوارد سعيد في "الاستشراق" بعيداً نحو شرح شروط السيطرة والتمثيل بالنيابة بدءاً من الحقبة الكولونيالية الكلاسيكية

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وصولاً إلى الوقت الذي كتب فيه دراسته المفصلية في أواسط السبعينات، ولا تزالُ بعضُ تصوّراته رغم ذلك شرعيّةً ومؤثّرة، ويتحتّم اليوم تحديثُ ملاحظات إدوارد سعيد وتفصيل مضامينها بالنّظر إلى رمزيّة الأحداث المفصلية التي أدت إلى متلازمة: ما بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر.

وُضِعَ هذا الكتاب - في جزء منه - استجابةً لهذه الحاجة، ولخوض غمار التفكير عبر رؤى إدوارد سعيد وانعكاسها على أحوالنا المعاصرة. وليس الهدف هنا العمل فقط على تشخيص: كيف وعبرَ أية آليات يستمر "الشرق" في كونهِ مُمَثلاً بالنيابة، ويجري البحث في طُرق إخضاعه للسيطرة، بل بهدف الوصول إلى ما هو أبعد: كيف (وبأية مصطلحات خاصة) بالإمكان مقاومة تلك الرغبة بالسيطرة. وكانت هذه الأخيرة، الرغبة في مقاومة القوة، نقطة التحول الرئيسية في دراسة إدوارد سعيد المهمة الأخرى: "الثقافة والإمبريالية ١٩٩١"، على الرغم من أنها في معظمها جردٌ أرشيفيّ لأنماط المقاومة الثورية ضد السيطرة الأوروبية.

غايتي الأبعد في هذا الكتاب، هي توضيح المقدمة النظرية لقوة التمثيل الذاتي Agency (*) المتمرّد في التّابع Subaltern المُستَعْمَر والخاضع للسيطرة. هل بمقدور التّابع أن يتكلّم؟ أتساءل بدوري مع غاياتري سبيفاك، وأتمنى أن أشارك في الإجابة عن هذا السؤال (البلاغي ربمّا) سعياً نحو هذا الهدف، أتخذ طريقي عبرَ عمل إدوارد سعيد للكشف في السؤال الحرج المتعلق بالتمثيل الذاتي المستقلّ وإرادة مقاومةِ القوة، وفي كيفية إتاحة المجال أمام التابع للتعبير عن ذاته وجودياً، وراء الأزمة المُفترضة للمُستَلَب. إنه السؤال الذي استقرّ في التفكير الفلسفي الأوروبي منذ ميشيل فوكو ولاحقاً له، وبقي أساساً من دون حسم لدى إدوارد سعيد. وراءَ الأزمة المُفترَضة للمُستلَب، أضع فكرتي تحت مجهر

---

*) تحتمل كلمة Agency معانيَ مختلفة بين المعنى العام والمعنى الخاص المُستخدم في علم الاجتماع وفي الفلسفة. وهي بحسب تعريف الاجتماع: امتلاك مجموعة من الأفراد القدرة على الفعل المستقل القائم على خياراتهم الذاتية. (المترجم)

البحث مستهدياً بتلك اللحظات الخلّاقة والدقيقة للتابع حين يقوم هو/هي باستفزاز التمثيل الذاتي والسلطة معاً للحديث علناً عن الصدمات التاريخية التي هدفت في الحقيقة إلى خنق صوته/ها.

مع وضع هذا التصور العام في الذهن، لن أبدأ كتابي بقراءةِ أيٍّ من عمليّ إدوارد سعيد الإبداعيين، الاستشراق ١٩٧٨ أو الثقافة والإمبريالية ١٩٩١، بل - خلافاً للمتوقّع - من منظور آخر، من كتابه «صُوَر المثُقّف».

أناقش في فصل «في مثقّفي المنفى» موقع هذا الكتاب المحوري في مشروع سعيد الحياتيّ، المتمثّل في الكشف والجدل والتعبير لاجتراح الأسلوب والمنهج المتعلقين بالتمثيل الذاتي في بعده الأخلاقي، في حيّزِ ما بعد ميتافيزيقي ووراءَ أزمة المُستلَب التي سادت المشهدَ الفلسفي ما بعد الفوكوي Post- Foulcauldein.

اخترتُ أن أستهلّ الكتاب بهذا النقاش، إذ ليس مجردُ نقدِ التمثيل الكولونيالي هو مصدر اهتمامي الأساسي، بل في الحقيقة، الطرائق والمناهج الخاصة بالردّ المضاد لهذا التمثيل ومناهضته. لا أرمي هنا إلى مساءلة الدلالة المركزية لاستشراق إدوارد سعيد، وتركيزها على الممارسات الكولونيالية المتعلّقة بالتمثيل وهو ما سأعرّج عليه لاحقاً في الفصل التالي، وإنّما إلى تقديم وجهة نظر مختلفة حول مجمل إنتاج إدوارد سعيد خلال حياته، تجادل في أولوية السؤال المتعلق بالتمثيل الذاتي المستقل في المرحلة ما بعد الكولونيالية عبر سعي حثيث للوصول إلى نمط من إنتاج المعرفة وراء الأسئلة المشروعة المطروحة حول موضوع "السّيادة" والتي لا تزال حاضرة ومؤثّرة.

أعرض في هذا الفصل صورة مثقّف المنفى (والتي أفهم من خلالها معنى أن تكون مفكراً في وطن لا تنتمي إليه) التي تحتلّ أهميةً كبرى في المسعى الهادف لغرس التمثيل الذاتي المستقل بشقّيه المعياري والأخلاقي وبما يمسّ وجودنا الماديّ. ستبقى صورة المثقف تلك طاغيةَ

الحضور في هذا الكتاب ترافق خطواتي الماضية نحو ابتكار صيغة لإنتاج المعرفة المضّادة في زمن الإرهاب والحرب المُعممّة، وحيث تقتضي إرادةُ مقاومة القوة، رفعَ طاقتها لتوازي الرّغبة في السيطرة والتمثيل وإظهار البشر كصراصير تنتظر الإبادة.

تلك هي النقطة التي سأعرج فيها على استشراق إدوارد سعيد، ومن خلال قراءة متفحِّصة لمسيرة حياة المستشرق الهنغاري المتميز إغناتس غولدتزيهر Ignaz Goldziher، سأعيد مناقشة موقف سعيد النقدي من منظورٍ أُغفلَ كثيراً.

في فصل "إيجناتس جولد تسهير ومسألة الاستشراق"، أسلكُ طريقي بمحاذاة مساراتٍ ثلاثة متداخلة معاً: الأوّل، الحياة الاستثنائية والمسار الحياتي العمليّ للمستشرق البارز والتحدي الذي طرحه على جدل سعيد في استشراقه. الثاني، نقل الجدل "السعيدي" إلى ركنٍ مختلف وسبرِه من زاوية سوسيولوجيا المعرفة التي سبقت كتابه بعقود، ومن ثمّ إقامة البرهان على صحّته من منحى مختلف تماماً. الثالث، فتح الطريق نحو صياغة جديدة للسؤال الحرِج المتعلق بالتمثيل الذاتي المستقل في السياق الاستشراقي وراء إدوارد سعيد ونقده للاستشراق. تكمن أهمية سجالات جولد تسهير في المقام الأوّل في تشعّبها، فقد كان ناشطاً قوياً معارضاً للسياسة الاستعمارية وعارض بشدة الاستعمار البريطاني لمصر، ورفض أن يكون طرفاً في أي شأنٍ يمتّ بصلة للاستعمار الصهيوني لفلسطين، فاكتسب بذلك حَنقاً أبديّاً من قبلِ كتّاب السّيرة الصهاينة. ليس غولدتزيهر مستشرقاً عاديّاً يُصنّف في خانةٍ واحدة مع برنارد لويس، بالتالي فهو يقدّم فرصة استثنائية لإعادة النظر في مجادلات سعيد. بالرّغم من أن الجهدُ المعرفي لغولدتزيهر يدعمُ أطروحةَ سعيد الأساسية بما يتعلق بالملامحِ العامة لإبستمية المستشرق، إلّا أنه وبصورة استثنائية، يمارس سياسة ذاتيّة مستقلة في توجهاته المناهضة للكولونيالية.

استقرائي الدقيق والمفصل لحياة غولدتزيهر ورصيده المعرفي، هو بغرض

حماية جدَل سعيد من الإسنادات المعتمدة لدى جمهور المستشرقين والتي تفتقد الرصانة وتعتمد الشخصنة في جدلها ونقدها، وبهدف خلق مسافةٍ تسمحُ بالتمييز بين شخص كغولدتزيهر وشخص كبرنارد لويس. إن إحياء وجهة نظر سوسيولوجيا المعرفة يقع في القلب من جدلي في هذا الفصل، والتي تؤرّخ لجدل إدوارد سعيد في استشراقه وتتناغم معه في الوقت عينه ممهدةً الطريق أيضاً نحو فهمٍ متجدّد للعلاقة بين المعرفة والسلطة وراء عمل إدوارد سعيد الأصيل. بالتالي، يغدو هذا الفصل حاسماً في القضية التي أرغب في عرضها في هذا الكتاب حول مفهوم "ما بعد الاستشراق".

خطوتي التالية، في السياق نفسه، هي العمل على ابتكار سبيل جديد نحو نمطٍ من التمثيل الذاتي المستقل يمكّن التابع من إنتاج منظومته المعرفية بشأن العالم من دون أن يكون أسيرَ ما يسمى أزمة المُستلَب. يوجب ذلك عليَّ بدايةً، أن أقوم بتفكيك العناصر الأساسية للنظرية المختزِلة للتابع (أو "الشرقي") كونها تفضي بطبيعة الحال إلى تأسيس التمثيل بالنيابة، ثمّ حسب الأسلوب السعيدي، أسعى لنقل السلطة المعيارية للتابع إلى موضع طِباقي يرفض فيه أن يكون مُختزلاً ومُمَثّلا، أو أن يكون عُرضَةً لأيّ سردٍ تفكيكيّ تقوم به "الذّات العارفة".

في فصل "أنا لست تابعيّاً"، أردت جمعَ إدوارد سعيد وغاياتري سبيفاك في حوارية أكثر دقة، معتمِداً على الموقع المشترك لكليهما كمنظّرَين للمرحلة الما بعد كولونيالية، ومعتمداً – لتكون هذه الحوارية ممكنة – على مواجهة حاسمة مع راناجيت غوها Ranajit Goha ونقده للنظرية الهيغلية في التاريخ. هدفي هنا أن ألج بنفسي بين مرحلتين فاصلتين من استجواب الذات السيادية "الأوروبية" عبر وعيٍ ذاتي نقديّ له أن ينقل "المُستعمَر" الذي يمتلك الأدوات اللغوية ومقومات الخطاب المضاد للرد على صاحب السيادة إلى طور الاستقلال الذاتي الفاعل. اتخذت هنا –بحكم الضرورة- الذات العارفة الكانطية كمثال باعتبارها تجسيداً ظاهرياً للسيادة، ثم سعيت نحو نبذِ اللغة الكولونيالية لأتعلم أبجديات الخطاب المضاد على الذات العارفة.

حاولت في هذا المبحث نقد كل من سبيفاك وسعيد في سياق واحد عبر مواجهة دقيقة مع غوها، باحثاً في المسافة الفاصلة بين إصرار سعيد على استعادة أنسنيّةٍ ديموقراطية وناقدة وتحريرها طِباقيّاً Contrapuntally، وبين التفاف سبيفاك مؤسّساتيّاً على القول باستحالة التمثيل الفكري للكتلة البشرية المهمشة (التابعة) في مسار ثالث أوسعُ كثيراً. في سياق المسار الأخير أجادل في إمكانية ضمّ التزام إدوارد سعيد السياسي الجريء إلى نقد سبيفاك - المعيق - لعملية تفكيك ذات السيادة "الأوروبيّة"، دون أن يكون جدلي جزءاً من مفهوم سعيد "للأنسنيّة المتبقيّة" أو جزءاً من إطالة سبيفاك لعمرِ أزمة الذّات "الأوروبية" أكثر من ذلك. المضيّ مباشرة نحو ذلك الهدف، والتعلّم ثم القفز ما وراء سعيد، سبيفاك، وغوها، يكون بوضع نهاية لفكرة "أوروبا" أو من باب أولى "الغرب" كمحاوِرٍ أساس بالنسبة للعالم. كلّا، إنه ليس كذلك.

في الباب التالي: "الأزمة الإبداعية للمُستلَب"، أتابع نحو تبسيط الحوار الذي أنشأته بين إدوارد سعيد وغاياتري سبيفاك بغية تسليط الضوء على نمط من التمثيل الخلّاق في السياقات الجمالية على وجه الخصوص، الناحية التي حظيت بإهمال نسبي في مباحث كلٍّ من طرفي الحوار، وربّما بدرجة أكبر لدى سبيفاك منها لدى سعيد. ستمكنني هذه الحوارية من تعقّب السؤال المركزي في أعمال سعيد وسبيفاك المتعلّق بالتمثيل الذاتي المستقل في المجالات الفنية والإبداعية، في المواضع التي يقع فيها الفنان التابع (الهامشي) – بطبيعة الحال - خارج نطاق التبعيّة الكولونيالية عصيّاً على الإخضاع.

يبدأ جدلي هنا بقراءة ما يسمّى لدى سعيد بـ"الأنسنية المتبقية"، ثم أتوسع نحو إيجاد مخرجٍ من الأفق المسدود لموضوع ذات السيادة وذلك بالإسهاب في اللحظة الجمالية لإبداع التابع. في الحيّز المشترَك بين الأنسنيّة الناقدة لسعيد والجوهرانية الاستراتيجية لسبيفاك، أرغب

في أن أعرِضَ لموضوعٍ يطرح تحديّاً مهمّاً لم يقم كلاهما نظرياً بالعمل على تفنيده وهو ما أودّ خوض المواجهة معه، وتقوم حجّتي هنا على أن التحدي يتمظهر بأجلى صورِه في الجماليات الثورية أكثر مما يكون عليه الحال في المعارضة السياسية على وجه التحديد.

في الباب التالي: "تقدّم الحجيج"، قصدت إمعان النظر في أزمة المسألة "الأوروبية" المُفترضة من زاوية مكمّلة ومختلفة. أجادل هنا في أن أزمة المُستَلَب قد حُلت بالنسبة للإنسان ما بعد الكولونيالي ليس إبداعياً على الصعيد الجمالي وحسب، بل نقديّاً أيضاً في ميدان الممارسة العملية الثورية في مواطن بعينها. وجدلي في هذا المنحى يقوم على أن الأزمة المُفترضة للمُستَلب هي الوجه الآخر للأزمة الحقيقية التي خلقتها الأيديولوجية السائدة والتي فشلت قطعاً في الإقناع، أو السيطرة، أو تعزيز حالة العبودية لدى الجمهور الذي تستهدفه. على الضّفّة المُقابلة للأزمة الأيديولوجية للهيمنة (بمعنى الهيمنة الإمبراطورية)، وهو ما سأبحث فيه لاحقاً، يسطعُ دليلٌ استثنائي على حالة ثّورية عابرة للحدود جسّدها عدد من قادة العالم الثوريين في القرن العشرين. تبعاً لذلك، أحاول في هذا الباب نسج خيوطٍ متعددة على نول رؤيةٍ مشترَكة بين عدد من المفكرين والفاعلين الثوريين: تشي غيفارا، فرانتز فانون، مالكوم إكس، وعلي شريعتي، الذين تمكّنوا من اجتياز عوائقَ مربكةٍ للوصول إلى عولمة مفهوم التحرر. هدفي هنا هو تفصيل قضيّة التمثيل الذاتي الخلّاق في السياق الثوري على وجه التحديد، وبرهنةُ أن الخصيصة الثورية الأصيلة حقاً هي التمظهر الجلي المناقض على الدوام لحالة الزيف الثوري (أن تكرّس نفسك وتنتظم في نشاط ثوري يستلزمُ حراكاً متآلفاً مع تعبير خطابيٍّ واحد لهذا النّشاط).

بناءً على هذه المقدمة، أعتبر إدوارد سعيد مفكراً ثوريّاً حقق في فضاء الأفكار والتطلعات ما حققه بالضبط وبصورة عملية كل من تشي

غيفارا، فرانتز فانون، مالكوم إكس وعلي شريعتي، مترجماً القيود التي يفرضها الأصل المحليّ ونعرة المواطن الأصلي إلى لغة عامة متداولة في الصراع الدّولي قدّم عبرها قضيته الخاصة – فلسطين -. يؤدي التطبيق العملي للنظرية، بالمحصّلة، إلى نسق ثوري عابر للحدود يفلت من قبضة السلطة وينطق بلسانه الثوري الخاص. بناءً على مراجعة المفهوم الأخلاقي والمعياري للفعل الذاتي، أعود إلى ما أعتقد أنه طورُ ما بعد الاستشراق في الباب المعنون ب:»تناضحٌ داخلي، معرفة بلا فاعلية، امبراطورية بلا هيمنة». هدفي في هذا الفصل، أن أمضي وراء نقد إدوارد سعيد للاستشراق على نحوٍ يجابه وسائط إنتاج المعرفة (متمثّلاً ما وقع في أعقاب كارثة الحادي عشر من سبتمبر) ونشوء نمط من الإمبريالية لا يقوم على الهيمنة المستدامة. غايتي هنا أن أؤلّف بين النّقد المابعد كولونيالي والنسق الما بعد استشراقي في نسيج متناغم من جهة انتاج المعرفة، متحرّراً من ربقة التحليلات الخطابية كمخطّطِ حرب عصابات رشيق الحركة وشديد الحيوية. اقترح مفهوم التناضح المعرفي كآخر أطوار إنتاج المعرفة المتعلقة بالشرق الأوسط، طور لا يعتمد فيه هذا النوع من المعرفة المفيدة على منهج خاص في «قولبة الذّات» لعدم اعتماده أساساً على تصوّرٍ بعينهِ نموذجي أو معرفي. يصل بنا ذلك إلى تفتيت موضوع السيادة الأوروبية والذّات العارفة من داخله في الوقت الذي تفشّى فيه رأس المال المعولم على نحو فعال، لا يعرف مركزاً ولا محيطاً، معززاً بالمقابل الوهم بسيادة الذّات العارفة.

هدفتُ في الفصل الأخير: «نحو عضوانية جديدة» إلى تجديد الالتزام بالنداء الأخلاقي الذي لا يلزم الصمت إزاء فظائع العولمة ويقوض أية محاولات لإضفاء المصداقية على تمثيل زائف.

آمل في الختام أن أكون قد وفّقت في بلورة مفهوم الذات الفاعلة المستقلة عن أي تمثيل جائر أو متذبذب. تستلزم المرحلة الحرجة لعصرنا

الراهن، كما أخشى وآمُل، ذلك الصوت الجديد وبصورة ملحّة، وتستدعي الكلام بمنتهى الوضوح والحزم، بلغة أو بأخرى.

ما أخلص إليه ختاماً في: «تغيير المحاور»، هو القيام بجولة جديدة على كل تلك القضايا التي ذكرتُ عبر ما كنتُ قد انتويت قوله بين هذا التقديم وتلك الخاتمة، ورسم معالم نسق جديد لإنتاج معرفة جديدة جريئة في مواجهة طبع السلطة الذي يحتاج ويفرض نوعاً من المعرفة الخانعة الخاضعة بما يكرّس ديمومة منهجه في الهيمنة العالمية.

أردت أن أناقش في الخاتمة، وجوب العملِ - بصفتنا نقاد الحقبة ما بعد الكولونيالية - على تغيير المحاوِر الذين طالما خضنا معه سجالاً طويلاً على مدى سنوات طويلة وعاصفة.

حميد دباشي

-١-
في مثقّفي المنفى[١]

«من الفضيلة ألا تعتبر نفسك في وطنك طالما كنت في وطن آخر»

ثيودور. و. أدورنو

«أنا الغريب، ليس في هذا الاقليم فقط، بل عميقاً حتى العظام وفي سبيل الخير... لدى جدّي التكساسي ما يقوله في هذا الصدد».

سي.رايت.ميلس

ينبغي اعتبار تمثيلات المثقف لإدوارد سعيد، مَعلماً رئيسياً في المشروع الراديكالي الهادف إلى إحياء الوعي ضمن ذلك المجتمع النّقدي من المُفسّرين المُضادين Counter -Interpreters(*)، والذي اعتدنا تسميته بحكم العادة "المثقفون".

تخضع مشكلة المثقّفين في الولايات المتحدة على ما يبدو إلى عملية إعادة صياغة دوريّة باعتبارها مؤشراً شديدَ الحساسية على القضايا والاهتمامات التي يتمَحورُ حولها التصوّرُ الرّاهن لهذه الفئة الاجتماعية. في كتابه "الديمقراطية في أمريكا"، افتتح دي توكفيل Alexis de Tocqueville الجزء الثاني منه والأكثر أهمية من الناحية النظرية ببيان مذهل إذ يقول:

"لا أعتقد أن هناك بلداً في العالم المتحضر يولي الفلسفةَ هذا القدر المتدني من الاهتمام كما تفعل الولايات المتحدة. ليس

---

*) موضوع المثقّف كمفسّر مضّاد، يقع في صلب طرح الكاتب في هذا الفصل حيث ساد منذ وقت طويل نمطُ "المثقّف الأكاديمي" وغابت الصورة القديمة للمثقفين باعتبارهم مجتمعاً نقديّاً مضّاداً للسائد، بعيدون عن التعميمات الجاهزة، مبتكرون ومبدعون متحررون من قبضة أي سلطة رسمية أو أكاديمية. إنهم يفسّرون الوقائع خارج نطاق الكليشيهات المسلّم بها. (المترجم)

لـدى الأمريكيـين مـدارسُ فلسـفية خاصـة بهـم، إنهـم يعـيرون القليـل مـن الأهميـة لجميـع المـدارس التي تنقسـم أوروبـا حولها، الأسـماء عينهـا التـي بالـكاد يعرفـون عنها شـيئاً"[٢].

لكن الحال لا يبدو مطابقاً لملاحظة توكفيل الآنفة بعد مرور قرابة قرن ونصف من الزمن إذا علمنا أنه في تلك المرحلة كان لعددٍ من الفلاسفة الأوروبيين البارزين أمثال: ديريدا Jacques Derrid، فوكو Michel Foucault، غادامير Hans-Georg Gadamer، هابرماس Jürgen Habermas، فاتيمو Gianni Vattimo، وإيكو Umberto Eco، صلاتٌ ثقافية امتدّت طويلاً مع هذا البلد (الولايات المتحدة). على الرغم من ذلك، يبدو أن توكفيل قد رصد أمراً دقيقاً في المزاج الثقافي الأمريكي من حيث الاهتمام بالمسائل النظرية، وما يتبع ذلك الاهتمام من تأثيراتٍ اجتماعية وسياسية. يتابع توكفيل مباشرة بعد الفقرة السابقة كاشفاً عن نمط من "الفلسفة العملانية" بين الأمريكيين حاضرةً – في الغالب - رغماً عنهم. إلا أن واحدة من ملاحظاته الفريدة في هذا المنحى، والتي أعتقد أنها لا تزال تحمل في ثناياها جانباً كبيراً من الصّواب، هي في تأكيده على التالي: *"لا يقـرأ الأمريكيـون أعمـال ديـكارت، لأن ظرفهـم الاجتماعي يثنيهـم عن الدراسـات التأمليّة والنّظريـة"*[٣]. التركيز على ما سماه توكفيل "الظرف الاجتماعي"، سيقودنا بالضرورة نحو ذلك النوع من القوى المادية الرئيسية ذات التأثير المزدوج، فهي إما أن تُفضي إلى الاهتمام بالقضايا النظرية والتأملية أو أن تكون وبالاً عليها. وهذا الاهتمام هو شرط لا غنى عنه لخلق وتدعيم شرعية الحضور الثقافي الذي يناط به تمَثيلُ الوعي الجمعيّ.

منذ ملاحظة توكفيل في بدايات القرن التاسع عشر، أثارَ عددٌ لا بأس به من المنظّرين وبصورة دورية، السؤالَ حول مسؤولية المثقفين في المجتمع. وفي غمرة الهجرة الكاسحة للأدباء الأمريكيين نحو أوروبا، طرح هارولد ستيرنز عام ١٩٢١ مثلاً، السؤالَ البليغ "أين مثقّفونا؟". ثمّ ظهرَ كتاب جوليان بندا Julien Benda "خيانة المثقفين La trahison des

Clercs" عام ١٩٢٧، كنصٍّ فاصل ترك بالغَ الأثر على المفاهيم الأوروبية والأمريكية المحددّة لدور المثقفين ومسؤولياتهم الاجتماعية، ويظهَرُ أن قضية المسؤولية الاجتماعية للمثقفين تعود إلى الواجهة عادةً كاستجابةٍ لحدثٍ اجتماعي حيوي، تغييرٍ وسطي أو جذري فيما سماه توكفيل "الظرف الاجتماعي" الأمريكي. على سبيل المثال، وفي جزء من الردّ على التأثيرات المخيفة للمكارثية، بشّر هنري ستيوارت هيغز Henry Stuart Hughes عام ١٩٥٦ بولادة رؤية جديدة لطبيعة ووظيفة المثقفين. مجدّداً، وعبر قراءة متعمّقة لمجريات الأحداث في ذلك العقد، جمَعَ فيليب رايف Philip Rieff آنذاك عدداً من الشهادات الكلاسيكية التي تناولت موقع المثقفين في مجتمعهم، وقد ضَمّن رايف في الإصدار المعدّل من كتابه "حول المثقفين" On Intellectuals (٤)، موادّ إبداعية لكل من إدوارد شيلز Edward Shils، رالف دارندورف Ralf Dhahrendorf، جي. بي. نيتل J.P.Nettle، إشعيا برلين Esaiah Berlin، بما في ذلك موادّ له، وقد كتب هو نفسهُ أيضاً في "قضية الدكتور أوبنهايمر Dr. Oppenheimer. اعتُبرت هذه النصوص دون غيرها ومن وجوهٍ عدّة، قرائنُ تشير إلى ما كان قد حدّده توكفيل أساساً تحت عنوان "الظروف الاجتماعية" باعتبارها إطاراً أولياً لكلّ أنماط القطيعة مع القضايا الثقافية. في ذروة حقبة رونالد ريغان على سبيل المثال، شهدنا صدورَ عمل بول جونسون Paul Johnson "المثقفون" والذي كان في الحقيقة خطاباً مسهباً يستبطن تعنيفاً مكشوفاً للمثقّف.

استُهِلّت آخر الهموم ذات الصلة بمحنة المثقّفين في الولايات المتحدة، بكتاب راسل جاكوبي Russell Jacoby ذي الرؤية الثاقبة "آخر المثقفين" ١٩٨٧(٥). قدم جاكوبي نقداً لاذعاً للوقائع والظروف التي دفعت المثقفين المدينيين (أو من سماهم مثقفي العامة) للانتقال إلى مواقع طرفية في المدن حيث تكون في الغالب أماكن سكن عمّالي، متسبّبة بالتالي في تريفهم Suburbanization (أي دفعهم للإقامة في مجتمعات الضواحي)، وهو

ما يترك الفضاء متاحاً أمام الوصولية الأكاديمية لإجهاض أي محاولة لبناء مجتمع نقدي من المفسرين المضّادين. ثمّ استعرض جاكوبي أيضاً فشلَ جيلٍ من الكتاب أمثال: إرفينغ هاو Irving Howe، دانييل بيل Daniel Bell، وجون كينيث غالبريث John Kenneth Galbraith، في انتاج جيل ثقافي خلَفاً لهم، مفرغين المجال العام من محاكمة نقدية ذاتية. في مجموعة المقالات التي صنّفها بروس روبينز Bruce Robbins تحت عنوان: "المثقفون: الجماليات، السياسة، الأكاديميا"[٦] -Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics - تعرّض كتاب جاكوبي لنقدٍ لاذع، حيث انبرى عددٌ من المنظرين النقديين الروّاد لإعادة أرخنة موقع المثقفين في هذا البلد، وكان من بين المساهمين في هذا الكتاب إدوارد سعيد، وقد أجمَلَ في لقاء له مع بروس روبينز الجذور التاريخية للقضية الفلسطينية التي غالباً ما تحظى بالإهمال التام من جانب المثقفين الأمريكيين.

المشكلة الأساس التي ركّز عليها كل من نص جاكوبي ومجموعة مقالات روبينز، هي موضوع تمهين المثقّف Professionalization[*]. لقد كان الكفاح السلمي الجذري للمثقفين المدينيين من خلال الجامعة، عاملاً حاسماً في دفع تشخيص جاكوبي ومجموعة مقالات روبينز إلى الواجهة، وتبيّن بالنتيجة أنّ الظرف الاجتماعي المتغير باتجاه التّمهين (وما يتبع ذلك من مشاكل كالترييف الذي شددّ عليه جاكوبي بالمثل أيضاً) هو السبب الرئيس لانحدار وسقوط المثقفين كمجموعة من المفسّرين المضادّين. جاء كتاب إدوارد سعيد حول المثقفين عقبَ تاريخ طويل من القلق المؤسساتي حول مصير ودور المثقفين، وبشكل خاص، حالة انسداد الأفق التي خلص إليها جاكوبي في تشخيصه والتي سعت مجموعة روبينز إلى تعديلها بعض الشيء. على الرغم من أن محاضرات سعيد كانت تُلقى في لندن كجزء من سلسلة محاضرات ريث Reith عام ١٩٩٣، إلا أنّ مضمونها كان معنيّاً

(*) Professionalization: مصطلح جديد يعرّف العملية الاجتماعية التي تُخضِع المهنة والتقدّم في مضمارها، إلى شروط خاصة من الإعداد والكفاءة وتخضع تلك العمليةَ بالطبع لتحولات اجتماعية واقتصادية تتعلق بتوجهات الأعمال ومقتضياتها.

بالفضاء المحلي للولايات المتحدة وموجَّهاً له مباشرة، ليس فقط باعتبارها بلداً وثيق الصّلة باهتماماته الأخلاقية والثقافية، ولكن بسبب المخاطر البائنة التي ترافق تفرّد قوة عظمى مستبدة بالشأن العالمي بعيد انهيار الاتحاد السوفياتي، الأمر الذي أضاف عبئاً جديداً على عاتق المسؤولية الاجتماعية للمثقفين الأمريكيين. في حين استطاعت مجموعة روبينز بنجاح إعادة أرخنة موقع المثقفين، إلا أن المأزق المؤسساتي للتّمهين بقي كبيراً على ما هو عليه، وفي الحقيقة، كان المساهمون في مجموعة روبينز يتشاركون موقفاً تحررياً وداعماً لتدشين دور جديد للمثقفين، أكثر من اهتمامهم بتقديم قواعدَ مؤسساتيةً للخروج من الوضع الذي شخّصه جاكوبي بدقة متناهية.

يستهلّ سعيد نصَّه بتقديم نمط جوهري قابل للتطبيق مؤسساتيّاً للخروج من ورطة الإشكال الجاكوبيّ، وأقول يقيناً أنّ جدلية سعيد - كما سأنوّه باختصار - هي إبداعيةً، داعمةً، وتحررية على حدّ سواء أكثر من كونها تشخيصية وتحليلية في تقييماتها. بل أبعد من ذلك، أعتقد أنه وبشكل جديّ، قد رصد طريقة حاسمة للخروج من الطريق المسدود الذي وصل إليه جاكوبي والتي يمكن لها، عبرَ تغييرِ شروط نظام الحكم الإمبريالي الأمريكي وإعادة صياغة ما انتهى إليه توكفيل، أن تقود قطعاً إلى نهضة في الوظيفة الاجتماعية للمثقفين.

في هذا الصدد، بدأ سعيد نقاشه بالاستفاضة في الحديث عن الطيف الواسع لما يُسمّى "القوى المتحالفة" وخطرها الذي يتهدد المُحاكمة الذّاتية المستقلّة للمثقّف. ما نشاهده عبر هذه الرؤية يتجاوز موضوع الاحترافية ويمارسُ كشفاً بنّاءً للدور المنوط بطبقة المثقّفين المُنتظَرة. على هذا النحو، يرى سعيد المثقفين مجموعةً متفاهمة من حيث المبدأ حول بضعةِ قواسم مشتركة تتحدّد بنقاط جذبٍ قاتلة ذات مرتكزات راسخة: الدول والقومية (في أجزاء من الفصل الثاني)، التقاليد والتقليدية (في أجزاء أخرى من الفصل الثاني)، المهن والاحترافية (الفصل الرابع)، السلطات

ومؤسساتها (الفصل الخامس)، وأخيراً، الآلهة والأنبياء المعاصرون (الفصل السادس). يؤمن سعيد بأن ظروف المنفى والتهميش هي الطريقة الأمثل والأكثر فاعلية للخروج من أفخاخ تلك القوى المتحالفة، وينظّر لذلك بفعالية وصولاً إلى سويّةٍ ثقافية مقابلة لها نفوذها وتتمتع ببنيةٍ يغلب عليها طابع مؤسساتي لا مركزي. تؤدي بنا جدلية سعيد إلى النتائج المنطقية للمضمون الأخلاقي والنظري في أداءِ ما سمّي في عام ١٩٣٠ بجامعة "المنفى"، التي تمكّنت بفضل البصيرة المتألقة لألفين جونسون Alvin Johnson من احتضان المفكّرين الأوروبيين الذي هاجروا إلى هذا البلد هرباً من وحشية النازية، وضمّهم إلى المدرسة الجديدة المتخصصة بالأبحاث الاجتماعية[٧].

ثمّة أهمية جوهرية لتنظير سعيد ها هنا بشقّيه الحرفي والمجازي، ومن الضرورة بمكان، ملاحظة الكيفية التي يتقدم بها سعيد في نقاشه، ويرتّب استراتيجياته السردية. سنلاحظ عند قراءة كتابه المذكور كيف غرس سعيد الجزء الهامّ حول المثقفين كمنفيين واقعاً ومجازاً في منتصف الكتاب، في الجزء الثالث من الأجزاء (المحاضرات) الستّة. بين الفصلين الأوّلين اللذين فكك فيهما عُرى القوى المتحالفة في سياق الدّول والتقاليد، وبين مباحث الفصول الثلاثة الأخيرة في المِهن، السلطات، والآلهة، غرس سعيد جزأه المفصلي كقنبلة مزلزلة، كزهرة نضرة يحتضنها الكتاب في قلبه. قد يبدو منطقياً أن يُدرجَ هذا الفصل في نهاية الكتاب عقب الفصول الخمسة الأخرى، إلا أنّ البلاغة اقتضت أن يأتي في منتصف الكتاب، تتفجر كلماته أزهارَ توليب بهيّةً، وتقوّض مجموع القوى المتحالفة وتتحررّ من ربقتها، وتقدّم بالنتيجة، فرصةً قوية لولادة مثقف المنفى بما للكلمة من معنى حقيقي (مُمثلاً بإدوارد سعيد نفسه) ومجازي (ممثلاً بنعوم تشومسكي على سبيل المثال).

بالنّظر إلى أهميّة الرأي الأصيل الذي قدّمه سعيد، سأقتبس مما قال

حرفياً ما يلي:

"... في حين أنها حالة حقيقية، فإن المنفى بالنسبة لي حالة مجازية. أعني بذلك، أن تشخيصي لحالة المثقف في المنفى، مستَمَدّ من التاريخ الاجتماعي والسياسي للنزوح والهجرة... لكنه لا يقتصر عليه. حتى المثقفون الذين أمضوا حياتهم كأعضاء في مجتمع ما، يمكن تقسيمهم - إن صحّ التعبير - إلى فئتين: المندمجون، وهم جزء من المجتمع ينتمون بكلّيتهم إليه، تزدهر حياتهم وتنمو فيه من دون أي شعور غامر بالتنافر أو الشقاق. أولئك من يمكن تسميتهم بالإمّعات أو قائلو النّعم. وعلى الجانب الآخر أولئك غير المندمجين أو قائلي: اللّا وهم بالتالي غرباء ومنفيون في مجتمعهم، فيما يخصّ الامتيازات، السلطة، ومظاهر الحفاوة والتكريم. خير مثال يحدد مسار المثقف كلا منتمٍ، هو حالة المنفى، حالة من استحالة التكيف الكامل، الشعور الدّائم أنك خارج العالم المألوف الثرثار الذي يقطنه سكان أصليون، الميل لتجنب إغراء التأقلم والرفاهية، بل ربمّا كراهيتك لها. المنفى بالنسبة للمثقف بمعنى مجازي هو التململ، الحركة، أن تكون قلقاً على الدوام، وأن تكون مُقلِقاً للآخرين. لا يمكنك العودة بالزمن خلفاً إلى وضع تنعم فيه باستقرار أكبر كونك في وطنك ربمّا، ولا يمكنك أبداً، للأسف، أن تحقق الانسجام الكامل مع مكانك أو وضعك الجديد."[8].

هذا أكثر من مجرد تنظير ذاتي يقوم به سعيد، وإن اعتبرناه كذلك، فهو قائمٌ على واقعية اجتماعية أوسع مدى. ما استجلاهُ سعيد هو تغيّر بنيوي في صُلب "الظرف الاجتماعي" الذي كان قد حدّده توكفيل بالظرف المادي الذي يحول بين الأمريكيين وبين التفكير الفلسفي في بداية القرن التاسع عشر. سيقوم ماكس فيبر Max Weber لاحقاً بتحديد معالم المشهد عينه الذي حدّده توكفيل – من دون الإشارة إليه - حين يأخذ الأخلاقية

البروتستانتية بعين الاعتبار في تشخيصه للظروف الداعمة للميل المعادي للثقافة في الحياة الأمريكية.

بالنّظر إلى أن شمولية التعلّم والمتابعة المُلازمة لها بعناية قد أصبحتا علامة تجارية لليسوعيين، فقد تُرجم علم اللاهوت لدى الكالفينيين إلى نوع من الممارسة العملانية التنسّكية وعلى خلافٍ - بنيويّاً - مع "ترف التفكير التأمليّ والنّظري". أفضى رجوح كفةّ الأخلاقية البروتستانتية في الولايات المتحدة إلى صعود الروح الرأسمالية كما نظّر فيبر لتلك المعادلة بدايةً، وعلى السّواء، أدى ذلك أيضاً في المجالين الأخلاقي والثقافي إلى أسرِ الحياة الثقافية في قفص حديدي(*) كتب عنه فيبر بجلاء تنبؤي: *"متخصصون بلا روح، شهوانيون بلا قلب، يتخيلُ هذا العدم، أنه ارتقى في درب الحضارة مرتقى لم يصله أحد من قبل"*[9].

لم يُعر سعيد اهتماماً يُذكر إلى موقع هذه الأخلاقية البروتستانتية المحوري في موضوع التّمهين المؤسساتي للمثقفين، وتطرّق إليه جاكوبي بإيجاز إلّا أنه لم يطوره ليكون جزءاً من خطوط نقاشه الرئيسية. فوق ذلك، بل دونما تنظيرٍ كاف، يقتصر جاكوبي في اختياره للنمّوذج الأولي على "المثقّف اليهودي"(**).

لأسباب معلومة، لم يكن المثقفون اليهود جزءاً من فضاء الأخلاقية البروتستانتية ومنطقها التنسّكي والعملاني، وبالتالي، لم يتبقّ في المشهد غير ما سميَ "الحضارة البوهيمية" والتي لعبت دوراً فاعلاً في إنتاج محاكمة عقليةٍ نقديةٍ ذاتية، تمارس حضورها ونشاطها في الأطراف المحيطة

---

*) "القفص الحديدي"، مصطلح نحته ماكس فيبر لوصف تصاعد النزعة العقلانية المتأصلة في الحياة الاجتماعية وبشكل خاص في المجتمعات الغربية الرأسمالية، حيث يكون القفص الحديدي فخاً لاصطياد الأفراد في نظام يقوم بكلّيته على الكفاءة التقنية والتحكم والحسابات العقلانية. (المترجم).

**) يورد جاكوبي مثالاً عن مثقفي الماضي البعيد "اللا أكاديميين" متجسّداً في زمرة من الأسماء عاشوا في وقت سابق من القرن العشرين وعرفوا بتسمية عامة (مثقفو نيويورك) وكانوا في معظمهم من اليهود اليساريين وفي الغالب مناهضين للشيوعية. (المترجم).

بعيداً عن مراكز السيطرة ما يمثّل تهديداً جوهرياً للمخرَج الذي اقترحه سعيد لتجاوز عقبة الطريق الجاكوب المسدود، هو تغلغلُ ثقافة التنسّك والعملانية المتجذّرة في الأخلاقية البروتستانتية وانتشارها في عمق الروح الأمريكية. وللمفارقة، يمكن القول إن ما يعوز الولايات المتّحدة هو ثقافة منتجة يقودها القطاع المُعطّل، ثقافة احترافية مضادة -counter professional، المؤسساتية المضادة counter-institutiona، والخيال التساؤلي والنقدي. يمكن لخيال خَمولٍ كهذا فقط، أن يحملَ عبءَ المشاركة الجديّة في المسائل الحيوية التي يطرحها العصر الحالي. تتشارك تلك الفئة الغريبة التي نسميها "المثقفون الأكاديميون" سمات بنيوية تتعدى العوامل الموهنة المسببة للقلق التي يفرضها المسار الأكاديمي إلى مسألة أوسع بكثير تتمثّل في حزمة من المسؤوليات المنتظمة والروتينية. كي يحظى المثقف بموقعٍ مسؤول في المجال العام، يتوجّب عليه أن يكون شخصاً "غيرَ مسؤول" بكلّ ما لهذا الوصف من معان إيجابية (أي بعيد عن القيود التي يفرضها العمل الأكاديمي - المترجم). تحفيز ثقافة ذاك القطاع "الخامل" ضرورية من أجل بناء تدريجي لمجتمع من المفسرين المضادين.

تقف الأخلاقية البروتستانتية في رفضها العقائدي لحالة "الهوينى"(*) والراحة، مستلهمة ذلك من قراءتها "المُعَدَّلة" لنظرية فيبلين Veblen(**)، حجر عثرة أمام نشوء هذا النمط من ثقافة الخمول (الثقافة المنتِجة بصورة عفوية فقط).

في مقام الحديث عن تغوّل المزاج الثقافي المعادي للمثّقف والذي

---

*) Leisure حالة الفراغ وانعدام الاحساس بوطأة الوقت، وقد اعتمدتُ كلمة الهوينى لتلبيتها المعنى تماماً. الهوينى هنا هي ما يتسم به الخيال الخمول الذي أشار إليه الكاتب، أي الخيال المتحرر من أسر الالتزام العملاني الكابح والمقيد. (المترجم).

**) Veblen Thorstein (١٨٥٧-١٩٢٩). اقتصادي واجتماعي أمريكي. اشتُهر بنظريته القيّمة: نظرية طبقة الهوينى" – The Theory Of Leisure Class. يناقش فيها انقسام المجتمع إلى شريحتين: من يكسبون عيشهم عبر الاستغلال، ومن يكسبونه عبر التصنيع. تتمظهر سمات أولئك الذين يملكون قوة الاستغلال بما يمكن تسميته "حالة الهوينى" أو "الطبقة المرفّهة" وهي الطبقة التي لا تقدم فعلاً اقتصادياً مُنتجاً، بل تتجلى فيها مظاهر الخمول والكسل. (المترجم).

يضيّق الخناق على مُقترح سعيد النّظري، ثمّة ناحيةٌ مهمّة تساهم في ذلك إلى جانب التطبيق العملاني التنسّكي، وهي متلازمة النجومية في المشهد الأكاديمي الأمريكي.

العملُ على وضعِ إطار اجتماعي لطبقة المثقفين هو الشرط اللازم لخلق الوجود الشرعي للمثقف وتفعيله، وبدقة أكثر، بناءُ مجتمعٍ من المفسرين المضادين. ولا يمكن اعتبار إدوارد سعيد ونعوم تشومسكي، بالنّظر إلى أنهما مثقفان لامعان، ممثلَين لمشروعٍ اجتماعي للتفكير الحرّ، أي لمجتمعٍ فاعل من المفسرين المضادين، فكلاهما ينتمي إلى زمرة من المثقفين المدينيين، يمارسان التعليم في جامعات مرموقة لقاء أجر مادي، لذا فهُما من حيث التمثيل الشعبي، يقعان في خانة الأساتذة النجوم.

إذا أُريد التغلب على نقد جاكوبي الدقيق لموضوع تمهين المثقّف، وإذا أريد لموضوع التطبيق العملاني التنسّكي للأخلاقية البروتستانتية أن يكون أكثر رصانةً، ولنظرية سعيد حول مثقف المنفى أن تتناغم مع التغيير الجوهري الذي حدده توكفيل ب "الظروف الاجتماعية" للأمريكيين، ينبغي لمتلازمة النجومية هذه وبشدّة أن تُستبدل بمجتمع من التفكير النقدي يشكّل بيئة خصبة تهيّئ مناخاً مواتياً لظهور متحدّثين بارزين. تتبدّى المعضلةُ التي تخلقها متلازمةُ النجومية، في سوء الفهم الذي يطالُ جوهر الأفكار المطروحة ومضامينها المؤثّرة اجتماعياً، حين يفقدُ من يتنطّحون لتمثيلها رباطةَ جأشهم وتماسكهم الفكري في المجال العام. كمثال رئيسي على ذلك، أشار سعيد بدقّة في معرضِ نقده للاستشراق إلى الصّلة الواهية التي تحققت بالكاد بين فضاء الخطاب المديني وبين ميدان سوسيولوجيا المعرفة الذي سبقتْ نشأتُه نشرَ كتاب إدوارد سعيد النفيس بحوالي القرن. يمكن ربط الفرضية الأساسية للاستشراق – بما هو ربطٌ بنيويٌ بين نمط المعرفة التي ينتجها المستشرق وبين الكولونيالية - ليس فقط بالفرع الرئيسي لسوسيولوجيا المعرفة والذي تجذّر في أعمال كارل ماركس، إميل دوركهايم، وماكس فيبر، ثم استكمل حضوره لاحقاً فيما أسس له كلٌّ من ماكس شيلر

وكارل مانهايم، وإنما بما هو أبعد من ذلك في الحقيقة وبما يتجاوز ميشيل فوكو كليّاً، وأعني ربطها بالتفسير الفلسفي للنظرية السياسية لدى كوينتين سكينر Quentine Skinne والصلة الذي اقترحها بين المعنى الاجتماعي والفعل الاجتماعي [١٠]. وبالإمكان بناء نقاشٍ مماثل أيضاً يربط بين جدلية إدوارد سعيد حول الاستشراق وبين مدرسة أكثر أهمية في التاريخ الفكري لعلّ خير ما يمثّلها اليوم عمل دومينيك لاكابرا Dominick Lacapra[١١].

التشظي الفكري وتشتيتُ المضمون السياسي للأفكار، مضافاً إليهما تجريدُ مثقفي العامة جذريّاً من تصوراتهم الأخلاقية والمعيارية، كلّها عوامل رئيسية ساهمت في تقطيع أوصالهم وفي عجزهم عن تأسيس بنية مُستدامة للمحاكمة النقدية تسبق ظهورهم العلني في المجال العام وتستمر بعده.

ليست متلازمةُ النجومية العاملَ الوحيد الذي يتهدّدُ قيام مجتمعٍ نقديّ من المفسّرين المضادين، بل ترفدها أيضاً ثقافةُ الاحترافية المستديمة Self-perpetuating التي يمكن ملاحظتها في أوساط الطلبة الجامعيين. هذا المجتمع الحيوي الذي يُعوّل عليه كنواةٍ أوليّة مثالية لخلق الجمهور المتفاعل وتجمعات المُفكّرين المُنتَظَرين، يتحول باطّراد إلى كتلة خائفة من المراهقين المسكونين بقلقٍ مصدرهُ تفكيرٌ سابق لأوانه متعلّقٌ بمهنة المستقبل، حيث غابت تماماً تساؤلاتهم حولَ العالم حتى على مستوى الرغبة البيولوجية، وكل مشاعرهم الفطرية والطبيعية تجاه العدل والإنصاف أمامَ قلقهم على مسارهم الوظيفي الاحترافي. وقد نجمَ عن ذلك عزوفُ الطلبة الجامعيين عن ممارسة التفكير الحرّ في فضاء الكليات النقدية، وبتنا بالكاد نلحظُ ملمَحاً من بهجة التفكّر ولذّة التساؤل في صفوفهم. تتحدّد معالم التعليم الجامعي في الولايات المتحدة اليوم، إمّا بثقافة مُعطِّلَة بهوس تحصيل المزيد من التدريب العملي للترقي في العمل الوظيفي في حقول الهندسة، الأعمال، القانون والمهن الطبية، أو ألمعيةً تفتقد مرحَ الحياة وتفتقد الرؤية الفكرية والأخلاقية أيضاً. كما ينعدم في الحرم الجامعي، وعلى نحو خطير، المناخُ الذي يتيح

للخيال الإبداعي والنقدي أن يحلقّ متحرراً من كل قيد، الخيال القادر حقّاً على استيعاب وتوجيه القضايا السياسية والأخلاقية المُلحة لجيل كامل.

جاء البيان الأخير في قائمة الأعمال المناهضة للمثقف في كتاب ألان بلوم Alan Bloom انسداد العقل الأمريكي The closing of the American Mind[١٢]. سعى بلوم في كتابه إلى حماية المبادئ والتشريعات المؤسِّسة "للحضارة الغربية" في سبيل المحافظة على ترسانة الهيمنة بيدِ ما تمنّاه أن يكون: الحلم الإمبريالي الأمريكي. بالقدرِ الذي يمكن لما سمّاه "مبادئ وتشريعات" أن تكون أيقوناتٍ تعكسُ اليقينيات المندثرة والحنين الإمبريالي لألان بلوم، يمكنها أيضاً أن تكون محفزّاتٍ رئيسيّة لإعادة خلقِ تصورٍ سياسي وأخلاقي يقع في القلب من موضوعة إعادة تعريف المثقّف. لا فرق في الحقيقة إن قرأ أحدنا أفلاطون أو ابن خلدون كجزء من المناهج الدراسية المطلوبة، الفرق فيما يكون الهدف من وراء قراءتهما: هل هو الاحتفاء بتشريعاتِ ومبادئِ الوهم المسمّى "الحضارة الغربية"، أم هو لبعث الروح في تصور سياسي وأخلاقي يمكن أخذه بعين الاعتبار في حياتنا كما هي عليه اليوم.

لعل المنحى الأكثر ثورية في تنظير إدوارد سعيد لحالة مثقّف المنفى، هو تجريد السياق Decontextualization من المحاكمة النقدية بحيث لا يمكن الاستعانة بسوسيولوجيا المعرفة لاختلاق العذر للمثقف. يركّب سعيد اللوحة التي تحاكي صورة مثقّف المنفى من أجزاءَ متنوعة يمثّل بعضها شخصيات روائية (بالنظر إلى طبيعة الحياة التي عاشوها) كشخصية بآذروف في رواية "أب وأبناء" لإيفان تورغنييف، أو كتاب مينيما موراليا Minima Moralia لثيودور أدورنو Theodor W.Adorno. وطبقاً لمعايير مختلفة، لا يمتلك المثقف سيرة تستحق الذّكر بل ضرباً من التأثير المزعزع، إنّه يربك الجمهور بصدمات مزلزلة، لكن لا يمكن فهم مراميه اعتماداً على خلفيته العلمية أو أصدقائه تحت أي ذريعة[١٣]. تبقى شخصية أدورنو كمثقف في المنفى محطّ إشكال، لأن سعيد حينما يحتفي بأدورنو

جنباً إلى جنب مع سارتر بسبب التأثيرات المباشرة والجذرية ذات الجوهر المُحفّز التي أحدثها كلاهما، فهو يلحظ بالمقابل نزعةً ظلاميةً اتخذها أدورنو كاستراتيجية. ويقول سعيد في سياقِ وصفهِ لأسلوب أدورنو: "*إنه يمثل وعي المثقف الغير قادر على الاستقرار في أيّ مكان، على أهبة الاستعداد دوماً لمواجهة الإطراء الذي يستجلبه النجاح وذلك ما يتجنّبه أدورنو، وأعني، أن تحاول بكامل وعيك ألا تُفهمَ مباشرة وبسهولة*"[١٤].

يقع سعيد هنا أسيراً بين تقديره العميق لأدورنو واحتفائهِ به كمثقفٍ منفى نموذجي، وبين حرصه على الالتزام بمدّ جسور التواصل بين المثقّف والجمهور والتي ينبغي في المقام الأول أن تُبنى على خطاب نثريّ مُبسّط ومُباشر. وهو إذ يعي هذه الإشكالية تماماً، لا يدّخر فرصةً لدعم قراءتهُ الإيجابية للمنفى، مع شجبهِ لأيّ نزعةٍ تشاؤمية قد تقود إلى سرديات ظلامية تغدو قوالب نمطية لتوصيف المنفى ككينونة "متخلّفة".

بعد قراءة متأنيةٍ لتأكيد أدورنو بقوله "*في النهاية، لا يحقّ للكاتب أن يعيش في كتاباته*"، يقول سعيد هنا "*هذه تشاؤميةٌ قاسية... ما يغفلهُ أدورنو بالطبع، هو مُتع المنفى، تدابير العيش المتنوّعة، الرؤية من زوايا غير مألوفة غريبة الأطوار والتي بإمكانها أحياناً أن تبعثَ الحياةَ في مهنِة المثقّف، ربّما من دون تسكين كل القلق ووطأة الإحساس بالعزلة المريرة*"[١٥].

ما يميز قراءة سعيد عن أدورنو، هو القراءة الإيجابية والمتمكنة للمنفى، وإذا قُيّض لها أن تتواءم مع تغييرات بنيوية مديدة في الشروط الاجتماعية الأمريكية، بمعنى أن تصل إلى حضور فعال ومشترك لمثقفي المنفى في المحيط القريب من مراكز الهيمنة، فيمكنها عندئذٍ أن تؤدي إلى تغيير تاريخي في دور المثقفين.

بالنظر إلى المسألة المطروحة في تصورات جاكوبي حول تدهور الأهمية الاجتماعية لمثقفي العامة، تصبح جدلية سعيد الأساسية في موضوع التمركز السياسي الدائم للمثقف "كمنفيّ" جليّةً هنا:

"... مالـم يتحـدث عنـه جاكوبـي، هـو أن عمـل المثقـف في القـرن العشريـن قـد غـدا محـلّ اهتمـام مركـزي، ليـس فقـط ضمـن المناظـرات الشـعبية والجـدل المتصاعـد مـن النمـط الـذي أيـده جولـين بنـدا وتمثّـل ربمـا ببرترانـد راسـل وبعـض مثقفـي نيويـورك البوهيميـين، بـل كذلـك في سـياق النّقـد والتحـرر مـن الوهـم، وتعريـة الأنبيـاء المزيفـين وفضـح التقاليـد الرّثـة والأسـماء المُقدّسـة" (١٦).

ليست مشكلة الوظيفة الاجتماعية للمثقفين في أنّها يجب أن تُسندَ إلى ما يُسمّى "مكتباً" وظيفيّاً للمثقفين، فما يتطلّبه قيام مجتمع من المفسرين المضادين، هو تلاقي الاهتمامات المشتركة بين مجموعات من الأفراد الفاعلين والقادرين على السمو فوق طبقتهم ومصالحهم المهنية.

تشخيص جاكوبي المتعلق بتدنّي سوية الأدواتِ النقدية للمثقفين صائبٌ تماماً، لكن السبب في ذلك لا يعود إلى وجود عطبٍ بنيويٍ ما في وضعِ المثقفين في الولايات المتحدة، فقد أمكنَ – تاريخياً - لهؤلاء الأشخاص بالذّات (جاكوبي نفسه، كما عقّب غور فيدال Gore Vidal بجدارة على نشر كتاب: آخر المثقفين"The Last Intellectuals"-، إدوارد سعيد، نعوم تشومسكي، غور فيدال إلخ...) أن يتكلّموا وأن يلقَوا آذاناً صاغية، وراءَ اعتباراتهم ومصالحهم المهنيّة وفي قضايا بالغة الأهمية أخلاقياً وسياسياً.

من الناحية العملية، جميع المُشار إليهم آنفاً - باستثناء فيدال Gore Vidal - هم أكاديميون ناجحون للغاية، متحررون من أسرِ الخوف الذي يلوح في الأفق كلمّا تشكلت اللجان العلمية الموكَلةِ أمرَ البتّ في أوضاعهم المهنية والأكاديمية ومستقبلهم الشخصي بالمحصّلة. لكن الحال ليس كذلك ضمن الأغلبية الساحقة من الأكاديميين، وخاصّةً أولئك الذي يعتبرون أنفسهم بطريقة أو بأخرى مقيمين في المنفى. أعضاء هيئة التدريس المبتدئون الأحدث سنّاً على وجه الخصوص، هم زمرةٌ من الحمقى

الخائفين، يترقّبون بقلق بالغ إعلان اختيارهم للانضمام إلى ركْبِ المرشّحين للترقي في المناصب العلمية في مسيرةٍ قد تستغرق من ستٍّ إلى عشرِ سنوات قبل وصولهم إلى تلك الخاتمة السيئة السمعة والغادرة، الشبيهة بالسير على حبل مشدود رفيع مع السقوط المحتمل في أية لحظة، وحالما تنتهي عملية توزيع المناصب العلمية، تتمظهرُ الطبيعة الجديدة لعضو هيئة التدريس المبتدئ بانعطافه خلفاً نحو موقع استيعاب القوة، ونحو طبيعةٍ مساومة ومهاودة. ثمّة خصوصيةٌ تُضاف إلى طبيعة هذه المعضلة حين يتعلق الأمر بالأعضاء المهاجرين في الجامعة على نحو خاص، المسألة المركزية ذاتها التي نظّر لها سعيد إذ رأى فيهم مثقّفين مدينيين واعدين. لكن لم تعد هناك نماذج من المفكرين الحالمين ذوي الرؤىً الثاقبة من عيّنة ألفين جونسون Alvin Johnson بعد الآن، الذي أمّن الملاذ الآمن والذاخر بالإمكانيات لمئات من المثقفين الأوروبيين الفارّين من وحشية الرايخ الثّالث إبّان تولّيه إدارة المدرسة الجديدة للعلوم الاجتماعية عام ١٩٢٠. يقع المثقفون المهاجرون اليوم وقد انفصمت عُرى صلاتهم مع شبكات دعمهم الوطنية، تحت رحمة الجامعة والمجتمع على أوسع نطاق، حيث يكون الهدف الأول للجميع هو المجاهدة في إخفاء مخاوفهم من شيطنة "الآخر"، المسألة التي أسسّ لها أمثال صموئيل هنتغتون وفرانسيس فوكوياما في الولايات المتحدة.

لا يفترض الطرح السابق إعفاءَ المهاجرين (المفكرين الواعدين) من المسؤولية بشكل رئيسي عن ثقافة البؤس والإشفاق على الذات، والنواح في حنين مرضي إلى وطن ما كان ولن يكون. تلك المعضلة السائدة المرتبطة بنيوياً بذلك الفرع من الدراسات الفكرية التي تغذّي ما يُسمّى بـ"ثقافة المنفى"، وما هي إلا ثقافة مستهجَنة ومثيرة للشفقة، ولا تشكل أكثر من حالة "ثقافة فرعية" يمكن أن تنشأ فيها عقلية الغيتو Ghetto والحرمان الذاتي.

لعلّ الجوانب الأكثر تحفيزاً في سرد سعيد ومنهج تفكيره، هي نزعته الإنسانية المهذّبة، تحرّره، مبادرته، طلاقة بلاغته، وشمولية تصوّره النقدي

المتعمّق والمؤثّر، وعلينا الاهتداء بهذا النموذج وهذا الأسلوب من التصور النقدي تحديداً في عملية التحرّي والاستقصاء عن نماذجَ مثالية من الجيل الجديد للمثقفين المهاجرين، من هم برمائيون(*) أكثر من كونهم منفيين، مركزيون أكثر من كونهم طرفيين، ناقدون بفعالية أكثر من كونهم مهمشي الذّات على نحو سلبي. يمكن أن نوجز رؤية سعيد لمثقف المنفى كما وصفها هو: *"ساخر بالضرورة، متشكّك، بل مرحٌ أيضاً لكنه ليس سلبيّاً"*[١٧].

نحن مدينون لهذه الحكمة التحررية في عمر الحرية الذي نعيشه:

"ويعني التشريد الإبعادي للمثقّف، تحرّراً من المهنة المعتادة التي يشكل "التنعّم بالثراء" وتتبّعُ الآثار العريقة معلميها الرئيسيين. يعني المنفى أن تكون هامشيّاً على الدوام، وما تقوم به بصفتك مفكراً يجب أن يُخلق لأنك لا تسلك المسار السّائد المُسلّم به. لو استطعتَ اختبار هذا المصير ليس كنوع من الحرمان وشيء يستوجب النّواح، بل كنوع من الحرية، عمليةَ اكتشاف وسبر تتصرف فيها تبعاً لنموذجك الخاص، المتعة الفريدة فيما يستحوذ على انتباهك من اهتمامات مختلفة، وفيما يمليه عليك هدفك الخاص الذي وضعته لنفسك[١٨].

بطبيعة الحال، يوجد عامل رئيسي متعلق بالغيتوية الطائفية يتحدى جديّاً أطروحات سعيد الهادفة إلى تحرير ما يُسمّى "مثقّف العالم الثالث" عالميّاً.

كنّا قد حُذّرنا من هذا الخطر مبكّراً مع كتاب غرامشي Gramsci "دفاتر السجن" والذي كتبه بين عامي ١٩٢٩ - ١٩٣٥، ونذكر هنا ما رصده غرامشي:

"في حالة الولايات المتحدة، يمكن للمرء أن يلمس غياباً ملحوظاً للمفكرين التقليديين، وبالمحصّلة، توازناً مختلفاً في

*) استخدم الكاتب وصف برمائيين كدلالة على تكيّفهم مع العيش في بيئات مختلفة (المترجم)

صفـوف المفكريـن بالعمـوم... ضرورة هـذا التـوازن لا تُحـدَّدُ فقـط بالحاجـة إلى دمـج المثقفـين العضويـين مـع التقليديـين، بـل بالحاجـة إلى أن ندمـج معـاً في بوتقـة وطنيـة واحـدة وفي شـكل من الثقافـة الوحدويـة، كل الأنسـاق الثقافيـة المختلفة التي حملهـا إلينا المهاجـرون ذوو المنابـت القومية المتعـددة. إن النقص في عمليـة غربَلـةٍ واسـعة النطـاق لطبقة المثقفـين التقليديـين، كما يمكـن للمـرء أن يلحظ في الـدول ذات الحضـارات العريقـة، يفسِّر - في جـزء منـه - وجـودَ حزبـين سياسـيين رئيسـيين فقـط يمكن لهمـا في الواقـع أن يُختَـزَلا ببسـاطة إلى حـزبٍ واحـد، والانتشـار الكثيـف للبنـى الدينيـة الطائفيـة في الطـرف المقابـل"[١٩].

لا يزال هذا الحال قائماً وعلى الضدّ منه يأتي إحياء إدوارد سعيد لموضوع مثقف المنفى الفاعل، الذي يظهر تحديداً في الفصل الختاميّ المؤثر، مقدّمَاً ما كان إيميل سيوران قد وصفه بأنه الشرط الأمثل للمثقف: اللاوطنية Anationality. حالة المنفى كما يحدّدها سعيد، تحلُّ محلّ التحزّبات الإثنية والدينية وتتجاوزها من خلال مواجهةِ الذاكرة التاريخية بكينونة ذات طابع ساخر في جوهرها. مجابهةُ النّظرية التي تؤسس في أصلها لكبحِ قيام مجتمع المفسرين المضادين في قلب الحالة الثقافية كما لاحظ بول دي مان Paul De Man، هي مجابهةٌ للمنحيين البلاغي والمجازي فيها، مدعومةٌ بما تتيحهُ الأدوات اللغوية والسمات الخاصة في لغة هذه الكينونة الساخرة. طبيعةُ هذا النسق التهكمي ترتبط جوهريّاً بالممارسة الفعلية للمثقف، وقد امتدّت هذه السخرية في الوعي بدءاً من الماورائية المضادة Counter –Metaphysics لسورِن كييركيغارد Søren Kierkegaard وصولاً إلى البراغماتية الملتزمة لريشارد رورتي Richard Rorty.

يستطيع المثقف في هذا الحيّز التهكّمي تقريعَ ما هو أكثر من علاقات القوة في الثقافة السياسية نزولاً إلى ما سماه رورتي، مقتبساً من هايدغر،

قانونَ أفلاطون - كانط. ليس المثقّفُ في الواقع سوى تجلٍّ اجتماعي لما جسّده روتري – إن صحّ استخدامنا لهذه الكلمة في هذا السياق - في صورة "منظِّرٍ تهكمي"[٢٠].

افترض روتري أن "المنظِّر التهكّمي" هو من يشكك في المجاز الميتافيزيقي للمنظور العامودي، ويستبدل المجاز التأريخي بالنّظر خلفاً إلى الماضي ضمن منظورٍ أفقيّ[٢١]. هذه السخرية التأريخية "ذات المنظور الأفقي" هي بالضبط ما يفسّر إلحاحية التنظير المضادّ للمثقف (آخر ما يلزم المنظِّر التهكّمي هو نظرية للفعل التهكمي). في هذه المفارقة الواضحة يمكن للوظيفة الاجتماعية للمثقف أن تخضع للتجربة والفحص، يمكن للمثقف كذلك أن يكون حقيقاً إن لم يُؤَمثَل، وأن يكون تاريخياً إن انتهج التفسير السببي، وأخيراً، أن يكون مؤثّراً مؤسساتياً من دون أن يخضع للطابع المؤسساتي. يعني ذلك للمثقفين، على اعتبارهم تهكّميين خلقوا أنفسهم بأنفسهم حسب تعبير روتري ولهم معاييرهم لحلّ الشكوك (الارتيابات) ومعاييرهم للكمال الخاص أيضاً، استقلالاً ينأى بهم عن التبعيّة لأية قوة أخرى خارج ذواتهم[٢٢]. هذا الفضاء المستقل، المتحرر من الوطنية والتقليدية والاحترافية والنبوءة الجديدة لعصر الألفية السعيد[*]، هو ما يشترطه سعيد في معايير وشروط المثقّف.

يلفت سعيد انتباهنا على الدوام إلى ذلك النسق "التهكّمي الذاتي"، وإلى المنفى كقوةِ إصلاح وتقويم في البلد الذي ينتمي أو/تنتمي له هامشياً فقط، هناك حيث تثوي إمكانيةُ قيام مجتمع المفسرين المضادين، من اتّخذوا التهكّم كأسلوب نهائي، من ينتمون فقط إلى النسق الذي يختلفون عنه، ومن يحرزون القوة الأخلاقية في السياق الذي يتحدّونَهُ سياسياً. يغدو المثقفون – كمفسرين مضادين - كما وصف غياني فاتيمو Gianni

---

(*) Millenarianism ، عقيدة يؤمن أتباعها بمستقبل قريب من نعيم يسود لألف عام، يبدأ أو يصل ذروته مع القدوم الثاني للمسيح. (المترجم).

Vattimo بكلمات أنيقة وصادقة، مسؤولون بشكل أساسي عن إضعاف العنف الكامن في التصنيفات الماورائية، وليست سياسات "الحقيقة" سوى واحدةً من تلك التصنيفات.

الهوامش

١. نشرت طبعة مبكّرة حول هذا الفصل كمراجعة لكتاب إدوارد سعيد "تمثيلات المثقف" (New York 1994). انظر: Journal Critique, Fall 1994, pp. 85-96.

٢. انظر:

Alexis de Tocqueville, Democracy in America. Garden City, NY: Double day, 1969: 3.

٣. المصدر السابق.

٤. انظر:

Philip Rieff, On Intellectuals.Garden City,NY: Doubleday, 1969.

٥. انظر:

Russell Jacoby, The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe. New York: Basic Books, 1987.

٦. انظر:

Bruce Robbins ed., Intellectuals, Aesthetics, Politics, Academics. Minneapolis: Minnesota University Press, 1990.

٧. لدراسة هذه المجموعة من المفكرين ومدى تأثيرهم على الأفكار السياسية والاجتماعية الأمريكية انظر:

Claus-Dieter Krohn`s Intellectuals in Exile. Amherst: University Of Massachusetts Press, 1993.

٨. انظر إدوارد سعيد: تمثيلات المثقف. صدر الكتاب تحت عنوان "صور المثقف" عن دار النهار. ترجمة: غسان غصن

Representations of the Intellectuals: The Reith Lectures. New York: Pantheon Press, 1994: 52-53.

٩. انظر:

Max Weber, The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism. New York: Charles Scribner`s Sons, 1958: 182.

١٠. لتفاصيل أوسع انظر:

James Tully (Ed.), Meaning and context: Quentin Skinner and his Critics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

١١. انظر:

Dominick Lacapra, Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

١٢. انظر:

Alan Bloom, The Closing of the American Mind. New York: Simon and Schuster, 1987.

١٣. إدوارد سعيد ١٩٩٤.

١٤. المصدر السابق.

١٥. المصدر السابق.

١٦. المصدر السابق.

١٧. المصدر السابق.

١٨. المصدر السابق.

١٩. أنطونيو غرامشي: مختارات من دفاتر السجن.

Selections from the Prison notebooks.Quintin Hoare and G.N Smith.New York: International Publisher, 1971:20.

٢٠. انظر:

Richard Rotry, "Self Creation and Affiliation: Proust, Nietchze, and Heidegger,"in Contingency, Irony and Solidarity. New York: Cambridge University Press, 1989: 96.

٢١. المصدر السابق.

٢٢. المصدر السابق

-٢-

إغناتس غولدتزيهر ومسألة الاستشراق[1]

"في تلك الأسابيع، وبملءِ قناعتي، أضحت روحي جزءاً من روح الإسلام، إلى الحدّ الذي أيقنتُ فيه وفي صميم ذاتي، أني أنا نفسي كنتُ مسلماً. وبعد تروٍّ، اكتشفت أن هذا الدّين فقط، حتى في صيغته العقائدية والرسمية، هو القادرُ على إرضاء العقول الفلسفية. كان حلمي هو الارتقاء باليهودية إلى ذات المستوى العقلاني. وكان الإسلام، كما علمتني تجاربي، الدينَ الوحيد الذي حُظرت فيه المُكوّنات الوثنية والأسطورية في أساس عقيدته القويمة، وليس عبر اجتهاد عقلاني". إغناتس غولدتزيهر-المذكّرات[2]

إنّ إصدارَ طبعة جديدة من عمل إغناتس غولدتزيهر "دراسات إسلامية" الذي توقفت طباعته زمناً طويلاً، بعد حوالي مئة وستة عشر عاماً من ظهوره الأول في ألمانيا في عام ١٨٨٩، وبعد أربعين عام تقريباً من نشر ترجمته إلى الإنكليزية عام ١٩٦٦. وفي المقام الأوّل، بعد حوالي خمسة وعشرين عاماً من نشر كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" عام ١٩٧٨، لَهوَ ضرورةٌ حتمية إن أردنا إجراء تأمّل أكثر شمولاً في كل ما كتب عنه. لا يمكن بالطبع تجاهل غولدتزيهر أو سعيد، إلا أن الاحتفاء الضمني بأحدهما قد يبدو متعارضاً مع الاحتفاء بالآخر، هذا التناقض الواضح هو ما أنشدُ معالجته - إن لم أقل حلِّه - وذاك ما سيكون فحوى هذا الفصل من الكتاب.

كيف يمكن لأحدنا أنِ يقرأ مستشرِقاً، بل في الحقيقة، أحدِ أغنى المستشرقين ذخيرةً علمية؟ هل انتهى الاستشراق؟ ألم يطلق إدوارد سعيد رصاصة الرحمة على صرحِ الاستشراق المتهالك؟ هل يُعدّ الإنتاج العلمي للمستشرق اليوم محلّ اهتمام جامعي التحف القديمة فقط؟ هل ما زال

لدى مستشرق باحثٍ مثل غولدتزيهر ما يعلّمه لطلبة الدراسات الإسلامية؟ هل تبقّى أيّ نظام تعليمي على أرض الواقع يُعنى بمزاولة العمل في ميدان "الدراسات الإسلامية"؟ ألم يُستبدَل الإنتاج العلمي لغولدتزيهر بأعمال الباحثين المتأخرين الذي يتابعون دراسة الإسلام في سياق حقول المعرفة المتنوعة (من الأنثروبولوجيا إلى العلوم السياسية)، ناهيك عن التحدي الجوهري اللاحق الذي طرحته نظرية المعرفة على مجمل إنتاجه العلمي؟

ما أطرحه في هذه المقدّمة ليس بغرض الإحاطة بالإنتاج العلمي الذي يمثّله غولدتزيهر على أكمل وجه فحسب، بل بالمشكلة الرئيسية المتمثّلة في جدوى قراءة أي مستشرق على الإطلاق عقب عمل إدوار سعيد والإرث الفكري الهائل للأمثلة التي تناولها كتابه. حصلتُ على درجة الدكتوراه في حقلي سوسيولوجيا المعرفة، والدراسات الإسلامية من جامعة بينسلفينيا عام ١٩٨٤. كنت قد دخلت عالمَ إدوارد سعيد وإغناتس غولدتزيهر إبّان مرحلتي الدراسية كطالب جامعي، وكان التناقض الظاهر بينهما قد أصبحَ محوريّاً في عملي الخاص على الحدود المتماسّة لذينك الحقلين العلميين. لا تُعدّ أسماءٌ من مثل فيليب رايف والراحل جورج مقدسي، الذي شاركته الدراسة في مجاليْ سوسيولوجيا الثقافة والدراسات الإسلامية، واستطراداً، إدوارد سعيد وإغناتس غولدتزيهر، مجرّدَ مراجعَ بيبلوغرافيّة تُستدعى للاستهداء ضمن غموض المشهد الثقافي، بل إنهم قامات سامقة يعود لأرومتهم الفكرية الفضلُ في بناء كياني وتحديد معالمي.

مطمئنّاً ليقيني هذا، أرغب في هذه الفسحة أن أشارك وإياكم تأملاتي في باحِثَين مُفكّرَيْن لهما بالغ الأثر في تكويني العقلي.

يمثلُ غولدتزيهر الاستشراق في ذروة صعوده التاريخي وفي أعلى وأخصبِ مراحله إنتاجاً، حيث اعتقد المستشرقون آنذاك أنهم يستحوذون على أكوامٍ من المعارف عن المعمورة لم تُستغل كما يجب، كانت مجهولةً بالنسبة لهم وبالنسبة للعالم الأوروبي الذي يمثّلون. وحَرِيٌّ بنا بدايةً قبل

كل شيء، أن نتفهّم سعة معرفة غولدتزيهر بالإسلام ومدى عمقها، لأن نقطة ضعف هذه المعرفة القاتلة تقيم في ثناياها تماماً.

تلقى إغناتس غولدتزيهر (١٨٥٠-١٩٢١)، في شهر مايو/ أيار من العام ١٩٠٦، دعوةً لإلقاء سلسلةٍ من المحاضرات في عدة جامعات في الولايات المتحدة لقاءَ أجرٍ يساوي ألفين وخمسمائة دولار أمريكي "كما أورد في مذكّراته"[٣]. ولا يمثّل هذا الرقم إشارةً إلى معدّل تضخمٍ مرتفعٍ بمنظور اليوم، بل هو دلالة واضحة على مدى التبجيل الذي حظيت به سمعتُه في ذروة تألّقهِ العلمي. غير أنّ وضعه الصحيّ المتدهور إضافةً إلى امتعاضه من عدم وجود ترجمةٍ إنكليزية أمينة لمحاضراته قد لعبا معاً دوراً رئيسيّاً في ثنيهِ عن الذهاب إلى الولايات المتحدة وإلقاء تلك المحاضرات. نشر غولدتزيهر لاحقاً الأصلَ الألماني لمحاضراته في عام ١٩١٠، ثمّ سرعان ما ظهرت ترجماتٌ عديدة لتلك المحاضرات بما في ذلك الترجمة الإنكليزية السّيئة الذّكر عام ١٩١٧ والتي لعبت دوراً في إحجامهِ عن المضي في زيارته[٤].

على الرغم من هذه البدايةِ المشؤومة، استطاع المستشرق الهنغاري البارز الوصول إلى العالم الناطق بالإنكليزية عندما تُرجم عمله البحثي الطّموح Muhammedanische Studien (١٨٨٩-١٨٩٠) كاملاً إلى اللغة الإنكليزية تحت عنوان "دراسات إسلامية" ونشر في جزأين، الأول عام ١٩٦٦، والثاني عام ١٩٧١.

تحمل عددٌ من الباحثين الأمريكيين عام ١٩٠٦ عبءَ تقديم أجرٍ عالٍ بهدف دعوة وسماع أحد أكثر المختصين بالإسلام شهرةً على قيد الحياة في تلك الفترة، ويبدو عالمُنا بأجمعه اليوم أكثرُ تدهوراً مما كان عليه قبل قرن من الزمن، ولهذا أنوّه هنا إلى ضرورة البحث المتأني والمتعمق في موضوع غولدتزيهر وإنتاجه العلمي. إذا اعتُبرَ الأجرُ السخيّ الذي عُرض على غولدتزيهر دلالة بيّنة على أهميته كباحث في ذلك الوقت، فإن أبحاثه تُعتَبر بدورها قرائنُ صلبة على عمليةِ مسحٍ علمي يندرُ أن نجد لها مثيلاً في حقل الدراسات الإسلامية سواءً في أوروبا أو الولايات المتحدة.

لا يبدو أن المستشرقين (ممن لوِّثَت سُمعَتُهُم وأصابهم الوهن) هم فقط من فقدوا إلى الأبد كفاءتهم الأسطورية في فعل ما كانوا يفعلون على أكمل وجه. للمفارقة، وفي حين يحتاج العالمُ بأسرِهِ أكثر من أي وقت إلى معرفة أصيلةٍ وجديرةٍ بالثقة عن الإسلام، ينبِئُ حالُ ذلك الحقل من الدراسات، أي الاستشراق نفسه، الذي أسسه غولدتزيهر وثُلَّةٌ من المستشرقين البارزين بنشاط دؤوب كنمط لإنتاج المعرفة، عن عجزِهِ على الإتيانِ بباحثين من عيار غولدتزيهر وكفاءته، شموليّة علمه، تماسك عقله النقدي، وقبل كل شيء، إحساسِهِ الألمعيّ[٥]. قراءة غولدتزيهر اليوم هي أشبهُ بالمشي في متحف للآثار القديمة، أو هي أقربُ إلى مشاهدة حرفيّ بارع يعرض فنّه بمقدرة ورهافة عاليتين، لكن تلك الأبحاث المنحوتة بنعومة أضحت مجرّد واجهاتٍ متحفية تمتلئُ بآثار قديمة عفا عليها الزّمن. شهد حقل الدراسات الإسلامية خلال الفترة الزمنية الممتدة منذ أن بدأ غولدتزيهر كتابة أبحاثه تلك في أواخر القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، تطوّراً يتجاوز التفاصيل التي تعجّ بها أبحاث مشروعه العلمي، وقد أضحى كل مبحثٍ منها على حِدة موضوعَ ممارسةٍ علمية ضمن حقل مستقل ويخضعُ للتحقيق والدرس على يدِ جيش من الباحثين. لكن لا يبدو أن لأيٍّ منهم المقدرة ذاتها على إنتاج أبحاث متتالية ونوعية كما فعل غولدتزيهر بما امتلكه من سعة الاطّلاع والمعرفة، ومن رشاقةٍ ملحوظة في تلطيف وزخرفة عباراته، ومن رؤية تاريخية صقلتها معرفة ثرّة أحاطت بحضارةٍ بكاملها وخاضت في معتقداتها المقدسة وبناها الراسخة وفي تاريخها السياسي وحركاتها الفكرية أيضاً.

اجتمعت في غولدتزيهر خصال الحرفي الماهر، وأناقة النثر العلمي ومرونة التفكير الاستكشافي العميق، وتلك أكثر المناقب المنسيةِ ندرةً في عالمنا المختلف تماماً. "متخصصـون بـلا روح"، أنّى للمرء أن يستأصل من ذاكرته هذه الكلمات التنبّوئية التي نطق بها ماكس فيبر[٦] في ختامِ كتابه "الأخلاقيات البروتستانتية وروح الرأسمالية"! لدى مقارنة ما كتبه غولدتزيهر مع ما يُكتَبُ اليوم عن الإسلام، بمقدورنا أن نردد مع

فيبر بكل ثقة: *"شهوانيون بلا قلب، يتخيل هذا العدم، أنه ارتقى في درب الحضارة مُرتقى لم يصله أحد من قبل"*. ما تضمنته مباحث غولدتزيهر في عمله" دراسات إسلامية" جنباً إلى جنب مع معظم مقالاته الأخرى المتساوقة والمترابطة، هي ما يصدمنا اليوم على نحو استثنائي وغيرِ عادي، بل أكثر من أي أمر آخر.

يبدو المشهد اليوم موزّعاً بين فريقين، نحن وأمثالنا أصحاب المؤهلات العلمية العليا لكننا مقطوعو الصلة مع الرأي العام، وعلى الضفة الأخرى، يقف خبراءٌ يفتقرون للمؤهلات العلمية على نحو مخيف وعلى تواصل مع الرأي العام. التشظية الممنهجَة، والتي لا مناصَ منها كما يبدو، لفروع المعرفة المختلفة - بدءاً من العلوم الاجتماعية وصولاً إلى مجمل العلوم الإنسانية - هي ما تسبّب في تفتيتِ الجسم الأكاديمي إلى أنساق وإقطاعات أنتجت عدداً من المتخصصين المعدومي الصلة بالشأن العام، ليقع الجمهور في عمومه تحت رحمة خبراءَ يدلون بآرائهم على الدّوام في قضايا دولية بالغة الأهمية، ومن دون معرفةٍ أولية كافية بالأدوات الضرورية التي تقتضيها المجازفة بالرأي حول هذه القضية أو تلك. من بين تلك القضايا، يبرز الإسلام اليوم على نحوٍ خاص، ديناً محكوماً بمصطلحاتٍ وتوصيفاتٍ ناجزة ومؤثرة، وحقلاً شائكاً محفوفاً بمخاطر التناول الأرعن والمخيف الذي تفيض به موجات الأثير الأوروبية والأمريكية والكمّ الكبير من الحشو والمعلومات المغلوطة اللذين يحفل بهما الإنترنت.

بين معرفة المتخصصين الأكاديميين المتزايدة والتي تبتعد شيئاً فشيئاً في الوقت ذاته عن قضايا الشأن العام، وبين الضربات التي يواصلها الخبراء الجماهيريون دون تقدير للعواقب، يتشكل رأيٌ عام مرتبكٌ مشوّش بمقدوره اليوم، وللأسف لا يفعل، أن يفيد من كاتب أبحاث موهوب واسع المعرفة مثل غولدتزيهر. من دون أن يجد كبير عناء في قراءته لما تتسم به كتاباته من سلاسة البيان وانسياب المحتوى البحثي، والأسلوب السهل الممتنع الذي اتصفت بها مقالاته. بالإمكان، ومما لهُ فائدة جمّة، نشرُ

مقالات غولدتزيهر في الصحف والمجلات اليوم في عالم يخضع فيه هذا الدين العالمي للتشهير والتشويه لحسابات سياسية (يقوم بذلك أتباعُه ومناهضوه على حدٍّ سواء) والذي نادراً ما تمّ شرحهُ وتقديمه إلى العالم بطريقة مغايرة.

شأن أغلب كتاب الأبحاث الموهوبين، يذخر النتاج العلمي لغولدتزيهر بالمعلومات، إضافة إلى تقديمه علومَهُ في اجتهادٍ دؤوب عالي السوية، وطرحه لوجهة نظره دون خجلٍ أو موارية.

في المقالات الستة التي تشكل الجزء الأول من "دراسات إسلامية" (١٨٨٩ -١٩٦٦)، يقومُ غولدتزيهر بمعاينة عامة للإسلام وصعوده ضمن السياق العربي الما قبل إسلامي عبر مفهومين دقيقين: المروءة والدّين Muruwwa and Din، محاولاً ربطَ ما هو في صميم الدين مع تظاهراتٍ شتّى كان قد عاينها عن كثب. في هذا البحث الاستهلالي، يرغب غولدتزيهر في التعريف بالثورة الأخلاقية والمعيارية التي قام بها محمد وتعاليمه في الجزيرة العربية، وقد كتبه في أكثر مستويات التأمل الأخلاقي إيجازاً حول طبيعة الإسلام كدين للعالم والمقاومة الشرسة التي واجهته بها الوثنية العربية الما قبل إسلامية. إنها محاولةٌ لاقتفاء الأصول الأخلاقية والمعيارية للدين العالمي الذي تشعب لاحقاً لمشاربَ واتجاهات فكرية وأخلاقية متعددة. في المبحث الثاني "القبائل العربية والإسلام"، يعيد غولدتزيهر الكرّة ولكن هذه المرة بالتوازي مع الثّورة الاجتماعية التي أطلقها الإسلام في فضاء القَبَلية الوثنيّة العربية وينظر غولدتزيهر هنا من زاوية الكيفية التي لم يغير فيها الدين النظرة إلى العالم فحسب، بل إلى كل البنى الاجتماعية القائمة أيضاً. في مبحثه الثالث «عرب وعجم»، يمضي غولدتزيهر في هذا العنوان عبر التحديّات التاريخية للإسلام، وما سماه روح الإسلام المنفتحة والديمقراطية والمرحّبة بكل الناس ومن مختلف الأجناس والإثنيات وصولاً إلى نمط من الأخوة العالمية تتمظهر في الأخوانية /الأخواتية في حين قاومت النخبوية القبلية القائمة على الحكم التقليدي والامتيازات العائلية ذلك الأمل

الإسلامي. تضمّن المبحثان الأخيران من هذا الجزء، دراسات غولدتزيهر الرائدة في موضوع «الشعوبية» التي وصفت أحياناً على أنها حركة أدبية إنسانية انطلقت لتؤكّد على أولوية المساواة الكونية بن بين جميع البشر (مسلمون أم غير مسلمين) بغضّ النظر عن معتقدهم، عرقهم، أو إثنيّتهم[٧]. تمثّل المحصلة النهائية لما حفلت به مجموعة المقالات هذه، محاولةً جادّة للبحث في صميم الإسلام كدينٍ للعالم أجمع، وفي مجمل المواجهات التاريخية النوعية التي خاضها مع مناهضيه، والجدل الطويل الذي استبطن صراعاتِهِ المديدة، ثمّ أدّى إلى تأسيس الأيديولوجية الإسلامية في نهاية الأمر. وقد تمّ ذلك عبرَ رؤيةٍ أولت اهتماماً بالغ الدقّة للتفاصيل الواردة في المصادر العربية الرئيسية.

يتألف الجزء الثاني من «دراسات إسلامية» (١٨٩٠ -١٩٧١) بشكل رئيسي من دراسة غولدتزيهر الأصيلة في موضوع الحديث النبوي في ثمانية أبحاث متتابعة ومتواشجة. تنطلق هذه الأبحاث منهجياً من القضايا الأكثر جذريّةً إلى الأكثر تقدماً، ومن تقديم المصطلحات الأوليّة لعلم للحديث إلى محاولةٍ أكثر إثارةً للجدل تتعلق بتأريخ الدور السياسي لأدب الحديث ومراحل تشكله عبر التاريخ الإسلامي. قدمّ غولدتزيهر في بحثه الخاص بعلم الحديث اجتهاداً يتعارض مع المدارس الفقهية ويغيّر في القوالب الاجتماعية السائدة، متردداً في الخوضِ بين التوافقات السياسية التي استدعَت في أحايين كثيرة وضع أحاديث منحولة عن أفعال وأقوال منسوبة لنبي الإسلام بما يتلاءم مع التوجّه السياسي. لم يكن الفقهاء المسلمون طبعاً على دراية بالمنهج العلمي الذي عمل غولدتزيهر على ضوئه، وتنبؤُ عملية وضع مجموعة من ستّة مصادر تشريعية خاصة بالحديث (الصّحاح الستّة) عن سعي الفقهاء المسلمين إلى فرزِ الأحاديث الموثوقة الصحيحة عن تلك المنحولة لأقوال وأفعال نبيهم. يمثّل الصحيحان الأكثر شهرة، صحيح مسلم، وضعه مسلم بن الحجّاج النيسابوري (حوالي ٨١٧-٨٧٥)، وصحيح البخاري، وضعه عبد الله محمد البخاري (٨١٠-٨٧٠)، النصوص التشريعية الأكثر

موثوقية في باب الحديث، وقد جُمعت معاً على يد فقهاء مسلمين ذوي ورعٍ وعنايةٍ فائقة بالتفاصيل إذ كان ذلك التّمحيص في أصالة وموثوقية الأحاديث بالنسبة لهم شأناً محكوماً برقابة دينية ذاتية صارمة. يمكنني القول إن القرون العشرة التي تخللت الزمن بين البخاري ومسلم وبين غولدتزيهر، أتاحت لهذا الأخير فسحة من التأمل النقدي في إيجابيات وسلبيات ما حققه نظراؤه من الفقهاء المسلمين، مع وعيه التامّ بمنهجهم البحثي الصارم [٨]. تميّز بحث غولدتزيهر العلمي في أدب الحديث بالسهولة والفصاحة اللتين قاربَ فيهما بلاغةَ نظرائه المسلمين بشكل يوحي أنّه عاصرهم وعاش حقبتهم ذاتها. وبينما حفلت أعمال مستشرقين أوروبيين ببضعة مراجع متفرقة، تعجّ أبحاث غولدتزيهر بالمراجع العائدة لمصادر إسلامية أولية (والتي كانت لاتزال بمعظمها مخطوطات متناثرة لم تخضع لدراسة نقدية) التي لا تدعم وجهة نظره وحسب، بل تطلق لخيالنا العنان فنراه مسافراً في رحلة عبر الزمن نحو الماضي يجالس أصحابها ويجادلهم في إحدى جامعات بغداد زمنَ البخاري ومسلم [٩]، وتكاد هذه المنهجية المتميّزة أن تختفي تماماً في الأعمال البحثية المعاصرة. تكشف التحقيقات العلمية لغولدتزيهر عن اهتمام يتجاوز موضوع الإسلام في حدّ ذاته، إذ أفضت الحوارات التي خاضها مع نظرائه الواقعيين وهم الفقهاء المسلمون الذين التقاهم خلال دراسته في الجامع الأزهر، وأولئك المُتخَيّلين (في رحلتنا إلى الماضي) إلى تأسيسه منظوراً مقارِناً (يعود تحديداً إلى تصوّره بوجود تأثير تلمودي بشقيه الهاغاداه والهالاخاه على التشريع الإسلامي وعلى التفسير القرآني). رأى غولدتزيهر في نفسه فقيهاً إسلامياً بطريقة خاصة، بالرغم من أنه حتى مماته (برغم كل المصاعب التي يمكن أن يجرها عليه ذلك من احتمالات خطيرة إبّان فترة الرعب في أوروبا المعادية للسامية بقي يهوديّاً فخوراً، تقيّاً لا تشوب إيمانه شائبة [١٠].

من جهة أخرى، كُرِّس الجزء الثاني من "دراسات إسلامية" لدراسة المناحي الشّرعوية والصّوَرِيّة للمُعتقَد متضمناً البحث الرائد "تبجيل الأولياء في الإسلام". ويعرض غولدتزيهر هنا إلى السيرورة التدريجية التي أُسبِغ

عبرها على نبي الإسلام سماتٍ وصفاتٍ إعجازية بينما نهى هو نفسه في مأثوره الديني والشخصي عن ذلك، ويبرّر تلك العملية كضرورة لملء الفجوة بين الإلهي والبشري[11]. لطالما كان المفهوم المتعدد الأوجه للإسلام الخصيصة الجدلية الأميز في إنتاج غولدتزيهر العلمي، فهو لم يسمح لتركيزه مطلقاً بالانصراف نحو بُعدٍ حيويّ واحد للمُعتقد (علم التشريع على وجه الخصوص والذي كان مبعث قلق غولدتزيهر الرئيسي) ليطغى على رؤيته العامّة له. ويأتي اهتمام غولدتزيهر هنا بتطور مفهوم شخصية "الوليّ" كتأملٍّ رائد في تطور الإسلام العقائدي نحو مدى روحيّ أرحب، وقدّ أولى اهتماماً خاصاً لدور النساء "الوليّات" في الصوفية. ذلك التوسّع المفصّل الذي أخضع فيه غولدتزيهر أكثر الأبعاد شعبية في الإسلام للفحص والقراءة لن يتكرر إلا بعد زمن طويل لاحق، حين بدأ هذا الباب في حقول الدراسات الإسلامية بجذبِ انتباه الأنثروبولوجيين بصورة متزايدة.

قدم غولدتزيهر الأبحاثَ الستة التي كتبها آنَ دعوته إلى السفر إلى الولايات المتحدة في حيّز متجانس من الاهتمام والتعقيد، وما بيّنه في قرارة نفسه ليعلّمه لجمهوره الأمريكي يظهرُ ولعه بالحقائق المتعددة الأوجه للحضارة التي كرّس لها حياته البحثية. أراد أولا التحدث عن "محمد والإسلام"، وفي هذا الباب قدّم روايةً مفصلةً إلى حدٍّ ما عن المسيرة النبوية والعملية لمحمد، وجمعِ القرآن إضافةً إلى مرحلةِ صعود الإسلام في وجه المشهد السّائد في الجزيرة العربية الما قبل الإسلامية. بعد هذا العرض التقديمي، يضع غولدتزيهر موضوع التشريع الإسلامي في بؤرة اهتمامه (وهو إحدى النقاط الجوهرية في بحثه العلمي وأحد أكثر البنى الاجتماعية رسوخاً في الإسلام)، ونلحظ هنا المنهجية المُفضّلة لديه في مقاربة التطورات التاريخية والشروحات العقائدية في الفقه الإسلامي في صيغتها العملية الكاملة، وهو هنا يرمي إلى توضيح الكيفية التي شكّل فيها الحديث الإطار الأولي للتطورات التي بلورت النظرية الدينية والأخلاقية في الإسلام[12]. في

الباب الثالث، "تطور علم الكلام العقائدي"، يستعرض غولدتزيهر المحصلة الطبيعية لاشتغال الفقهاء المسلمين المبكر في التشريع، وقد مكّنته سعة اطّلاعه التاريخية من شرح الدور الرئيسي الذي لعبه نشوء طبقة جديدة من المتكلّمين التأمّليين في حمْلِ التضمينات الكلامية للوحي القرآني إلى مستوى جديد من التجريد. ثمّةَ خصوصيةٌ تميز غولدتزيهر في ربطه بين التطور السياسي الوليد الذي قاد تدريجياً إلى قيام السلالة الأموية الحاكمة (٦٦١-٧٥٠) وبين بروز القضايا الكلامية الرئيسية والتي تحوّلت لاحقاً إلى أسئلة متفرّدة مستقلة بذاتها، وتبعت نهجاً تجريدياً خاصاً في شروحاتها[١٢].

تالياً لتينكَ المحاضرتين حول التشريع الإسلامي وعلم الكلام الإسلامي، عاد غولدتزيهر في محاضرته الرابعة إلى البحث في مسألتي الزّهد والتصوف. وبرغم التطورات التي شهدها حقل التصوف الإسلامي على قدم وساق منذ أيام غولدتزيهر والتي أنتجت أعمالاً بحثية استثنائية - بالعربية والفارسية على نحو مخصوص - غطت التفاصيل الدقيقة للموضوع، إلا أن بحث غولدتزيهر يبقى نموذجياً في محاولته الدؤوبة ربطَ التصوف الإسلامي مع تمدّد الفتوحات الإسلامية نحو حضارات أخرى. بعد تأطيره التاريخي للتصوف الإسلامي، يقدم عرضاً شاملاً لكلا المصادر العربية والفارسية جامعاً الرومي إلى ابن عربي من دون أن يغفل عن الروايات النثرية والمصادر المثيرة للجدل. وتجمع شهادته في الصوفية بين التعاطف والشمول، ذات طابع استقصائي ومقارنٍ معاً، تنطلق من منظور تاريخي ثقافي متماسك لم يفقد رؤيته السديدة في الصوفية كواحدة من القوى المؤسساتية ذات المضمون الفلسفي العقلاني والفاعلة في الخطّ العام للإسلام كفضاءٍ حضاري.

يتوقف غولدتزيهر في نقلته التالية ليؤكد لجمهوره أنه لا يقدّم مفهوماً أحادياً للإسلام فيما سبق، ثم يتابع في محاضرته السادسة ليتناول قضية "المذاهب"، مقدمّاً بياناً شاملاً يستعرض فيه مجموعة الشروط الاجتماعية والظروف السياسية التي فرضت صعود المذاهب الإسلامية بعد تقييم

نقدي للواقع الذي أسهم في تأسيس "المذهب" كتمايز عن الخط الرئيسي للعقيدة السنيّة القويمة. ويستندُ غولدتزيهر في نقاشه موضوعَ الحركات المذهبية في الإسلام المبكّر إلى قراءته الواعية للتطورات التاريخية التي دشّنها السؤال في خلافة النبي والذي وضع اللبنات الأولى في البناء السياسي لتلك الحركات. تُظهِرُ ملاحظات غولدتزيهر التي يحدد بها معالم الإطار التاريخي الحاضن لقيام المذاهب الإسلامية باعتباره "تسرّب الأفكار الدينية إلى حلبة الصراع السياسي"(١٤) الطريقة النّمطية التي سعى عبرها لفهم تعدّد الحركات المذهبية التي تباينت يقينيّاتها الثورية والعقائدية على امتداد العالم الإسلامي، ويشكّل بحثُ غولدتزيهر في المذاهب الإسلامية مثالاً قيّماً عن انتباهه المعتاد لناحية الظروف التاريخية، آخذاً بالاعتبار في الوقت عينه، تنوّعَ وتشعبَ مواقفها المذهبية والعقدية بمنتهى الجديّة، مخضعاً النتائج السياسية المختلفة التي رافقت ذلك لقراءة دقيقة متأنية. لا يعتبر جولد تسيهر على أية حال مراقباً حيادياً أو عادلاً تماماً للحركات المذهبية في الإسلام، فهو لا يتردد في دمغِ "الكينونة الشيعية"، عبر ملاحظات مثيرة للجدل، على أنّها التربة الخصبة التي أثمرت في كنفها دراسات "تفتقر إلى المنطق وتتفقُ مع تقويض وإفسادِ المعتقد الإسلامي الرّبوبي بكليّته(١٥). من نافل القول إن ملاحظاتٍ قاسية كهذه لن تحظَ بموافقة القارئ الشيعي، لكن غولدتزيهر بدا واضحاً في بيانه إذا افترض أن تمكنّه من المصادر الرئيسية ونقده الهادئ للقضايا والعقائد والحركات وجدله التأويلي المفصّل في العوامل التي أطّرت التاريخ الأخلاقي والفكري الإسلامي بالعموم، يخوّله فعلاً إبداء هذا النوع من الملاحظات. لقد اعتبر، بحسب وجهة نظره الخاصة، أنه حاز معرفة ثرّةً بالتاريخ الفكري للإسلام بما يخوله تقديم آراء خلّاقة ونقدية في جميع المسائل التي كرّس لها مجمل حياته البحثية، ولا تعني مخالفةُ غولدتزيهر فيما ذهب إليه في هذا المنحى، أن يُقيّمَ رأيُهُ على أرضيةِ إهانته لمشاعرِ مجموع المنتمين إلى فرع إسلامي محدد (الشيعي في هذه الحالة)، إذ لطالما خاض المسلمون أنفسهم والمنتمون إلى معتقدات كلامية ومذهبية

مختلفة جدلاً مُتبادلاً في نواحٍ مفصلية وحساسة تتعلق بمسائلَ عقدية شتى وأهانوا بعضهم بعضاً على نحو خطير (بل قامت بينهم حروب على هذا الأساس). ولأن غولدتزيهر قد اعتبر نفسه – على نحو خاص ولعدة أسباب جوهرية - فقيهاً مسلماً، فقد تعززت قناعته بامتلاكه حظوةً تمنحه رخصة الدخول في تلك النزاعات المذهبية والكلامية.

يشعر المرء لدى قراءته غولدتزيهر، أنّه أمام نص مذهل، أقرب لكونه عربيّاً قروسطياً يتناول التشريع أو الكلام (باستثناء أنه مكتوب بالألمانية أو الإنكليزية). لقد كان صارماً في منهجه حين يعرض موضوعةً ما، فيحشد لذلك جيشاً من البراهين التي تدلل على تماهٍ قروسطي، كلامي وكلاسيكي مع الطريقة الإسلامية (أو المسيحية أو اليهودية في المنحى ذاته) البحثيّة في الجدل. غير أن قواعد نهجه البحثي حول المذاهب الإسلامية قد نُحّيت جانباً اليوم، وليس اعتراضاً على ماهيّة أو عمقِ معرفته العلميّة التي تبقى نموذجية بلا شك، وإنّما بسبب قيوده المعرفية التي أعاقته عن الدخول في عمق مُسلّمَةٍ لم يجري استقراؤها جيّداً تنصُّ على وجود أرومة واحدة للإيمان القويم انشقت عنها لاحقاً حركات "هرطوقية" معينة، بدلاً من قراءة الظروف التي تشكلّت في ظلها مختلف الحركات الكلامية والعقائدية من خلال منظار تاريخي يضع تلك الظروف على مقياس واحدٍ عادل[١٦].

قدم غولدتزيهر في المحاضرة الأخيرة من محاضراته الستّ التي انتوى تقديمها في الولايات المتحدة والتي حملت عنوان "التطورات الأخيرة"، مَسْحاً لآخر الأحداث الجارية في التاريخ الإسلامي، أي القضايا الكلامية والسياسية التي عاصرها، ومن تلك المحاضرة تحديداً يمكننا التنبّؤ بما كان سيقوله حول زمننا الحالي والمناخ المسكون بالقلق في عالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر/أيلول. ما أثار اهتمام غولدتزيهر البالغ في محاضرته الأخيرة، حركتان رئيسيّتان في العالم الإسلامي؛ الحركة الوهابية في الجزيرة العربية والحركة البابية في إيران[١٧]، وقد تميّز بيانه عن تينك الحركتين بما يلي: أولاً، معرفته التفصيلية في مذهبيهما وفحوى معتقدهما.

ثانياً، براعته التحليلية في مساءلة مجموع المسائل العقائدية والسياسية. وثالثاً، حواره النقدي الهادئ مع الجوانب السلبية والإيجابية على حدّ سواء من دون التغاضي عن النزعة المتشددة للوهابية والحماسة الثورية للبابية. يقوم تناوله للمسألة الوهابية في جوهره، كما يعرضه، على قاعدة الخلاف العقائدي معها بما يتعلق بحيثية إبطالها لقضيّة الإجماع، أي التخلّي عن إجماع مجتمع المؤمنين - كما تطوّر تاريخيّاً - وهو ما يسجّل، من ناحية شرعيةٍ وواقعية، ارتداداً عن المُعتقَد الديني القويم[١٨]. وحين يُظهرُ قدراً من التشكك في ظروف تحوّل الحركة البابية إلى البهائية (وتحديداً موضوع حملاتهم الدعائية التبشيرية في الولايات المتحدة وأوروبا)[١٩]، فهو يفعل دون أن يشكّك ولو للحظة واحدة في عمق إخلاص البهائيين لمعتقدهم. لا يتطلب الأمرُ كبيرَ عناءٍ لدى متابعة آلية نقاشه لكل من الحركتين الوهابية والبابية، ليدرك المرء أنّ الخط الرئيسي "للسُّنة القويمة" هو الإطار المباشر الذي يحددّ هوية غولدتزيهر.

كانت مساهمة غولدتزيهر الأبرز خلال عمله كباحث (فقيه)، هي ما اختزنه من معرفة غامرة في الاتجاهات الإسلامية المختلفة (والمتصارعة كذلك)، ونظراً لعدم ارتباطه المؤسساتي أو الدوغمائي مع أيٍّ من تلك الاتجاهات بشكل حصري (فقيه، أو فيلسوف، أو متصوف، أو حتى فرد مسلم) فقد استطاع رؤيتهم من زاوية محايدة تضعهم جميعاً على مسطرة قياس واحدة. لا مراء في أن غولدتزيهر يوضع في خانة واحدة مع الفقهاء المُسلمين "السُّنّة"، لكنه أبدى، خلافاً لأولئك الفقهاء، تعاطفاً عميقاً متفهّماً للتصوف الإسلامي، وخلافاً للمسلمين المتصوّفة، أبدى فهماً واسعاً للفلسفة الإسلامية، وأخيراً، وخلافاً لكل هؤلاء، لم يُبدِ نفوراً تجاه التطورات الاجتماعية والسياسية التي عاصرها في العالم الإسلامي، الحركات الثورية التي لم تحظَ من قبل الفقهاء المسلمين والمتصوّفة والفلاسفة باهتمامٍ كافٍ على اعتبارها غريبةً وغير جديرةٍ بالمتابعة النقدية والبحثية. لعلّ البعد الأكثر جوهريّةً في إنتاج غولدتزيهر العلمي، هو شمولية تعلّمه

فكان بذلك مفكّراً عالماً ببواطن الأمور وغريباً دخيلاً في الوقت ذاته، ويمكن القول بثقة، أن فقهاءً من أمثالِ البغدادي (١٠٣٧ م) في كتابه: الفَرْقُ بين الفِرَق، والشهرستاني (١١٥٣ م) في كتابه: المِلل والنّحل، قد كانا من أسلافَ غولدتزيهر في تحليلاته المقارِنة للمذاهب الإسلامية المختلفة، لكنّ لم يتمتّع أي منهما بمسافة تاريخية وحيّزيّة من مختلف الاتجاهات التاريخية الإسلامية كتلك التي تمتّع بها غولدتزيهر. إحاطتهُ الشاملة بالموضوعات الإسلامية، ومنهجهُ الجدلي في قراءاته التحليلية لها ومعرفته الغنية بالتظاهرات المتعددة الوجوه للإسلام على امتداد تاريخه الفكري، كل ذلك منح غولدتزيهر تصوّراً تاريخياً متماسكاً للإسلام، ورؤيةً مقارِنة لتكويناتهِ المؤسساتية وشروحاته المُسهَبة، ولقد أدّى عمله عبر نقدٍ هادئ وديّ بصورة مغايرة لما كان سائداً بين الفقهاء المسلمين أنفسهم، بفضلِ من فهمٍ ذاتي هذّبه غولدتزيهر في نفسه بوعي كبير على مدار مسيرته العلمية والعملية الطويلة والمُثمرة.

* * *

غالباً ما يشخَصُ غولدتزيهر في ذاكرتنا اليوم مقترناً بعملهِ الأشهر "دراسات إسلامية"، بيدَ أنّ للرجل أعمالاً أخرى غير هذا الكتاب والمحاضرات الستّ التي عزم على تقديمها في الولايات المتحدة، فقد كتب على نطاق واسع وبصورةٍ أمينة في مواضيع مختلفة كالنّحو العربي، الأدب العربي، التفسير القرآني، وله أيضاً كتابٌ في الميثولوجيا العبرية(٢٠). تُخبرُ التّركة العلمية لغولدتزيهر عن استغراق فكري عميق وكبير بالإسلام، وقد ساعده وقوفه على مسافةٍ واحدة، تاريخية وحيّزية، من التاريخ الفكري الإسلامي على خلقِ منظورٍ فريد وجّهَ عملَه البحثي، لمّاحٍ ونقدي، مقارنٍ وشامل على السّواء، على الرغم من انتمائه على المستوى العاطفي الأعمق (بسبب تأثّره المُباشر بيقينيّاته الدينية وممارساته الخاصّة) إلى حظيرة المعتقد السنّي القويم. رفعت قوة منتَجِهِ العلمي، وحقيقةُ تمكّنهِ الجامع من مختلف الاتجاهات التي أسست بمجموعها وبجدليّاتها البناءَ التاريخي الفكري

للإسلام، غولدتزيهر إلى موقع الصدارة في تاريخ الاستشراق، في الوقت الذي ظنّ فيه المستشرقون أنّهم سادةٌ في مركز فكري مهيمن، وينتجون معرفة شاملةً عن دين عالمي معروفٍ بالكاد لغير المسلمين (الأوروبيون بصورة خاصة في ذروة مصالحهم الكولونيالية في البلدان المسلمة).

أفضى ذلك بالنتيجة إلى إشكالٍ محتوم واضح، وهو أن المعرفة المُنتَجَة عن الإسلام في هذا السياق قد أصبحت هي الإسلام، وأعني هنا، أن الأجيال الرائدة من المستشرقين الأوروبيين بمن فيهم غولدتزيهر، قد ابتدعوا شكلاً من تصوّرٍ عالمي يختلف جذريّاً عن مجمل التاريخ الخاص بالبحّاثة المسلمين ورؤيتهم لدينهم وثقافتهم وحضارتهم. هنالك وجهان في حقيقة تصورات المستشرقين الرئيسية للإسلام (وهي تشمل على هذا النحو المَواطنَ المستترة والغائبة التي عجزوا عن رؤيتها)، وهو أنها في أفضل الأحوال لم توضع قيد الاستثمار من وجه، بينما كانت في أسوأ الأحوال موضوع استثمار كثيف هدَفَ إلى إنتاجِ معرفةٍ محدّدة عن الإسلام والمُسلمين تخدِم المصالحَ الأوروبية الكولونيالية من وجه آخر. ولم يكن لأولئك المستشرقين الأوروبيين أمثال غولدتزيهر في أحسن الأحوال، نصيبٌ ذو شأن فيما تمخّض عنه التاريخ الإسلامي الطويل، عدا عن عدم كونهم جزءاً من حيوات المسلمين ومصائرهم. أذكّر هنا أن ما يبيح لغولدتزيهر تأسيسَ نقاشٍ حول التشريع الإسلامي لاحقٍ لما كتبه حول التصوّف الإسلامي، ومن ثَمّ مقارنة النتيجة مع الفلسفة الإسلامية وإتباع ذلك بنقاش موسّع يتناول المذاهب الإسلامية والانتهاء ختاماً إلى رؤية جوهريّة محيطة بكل تلك الاتجاهات، هو عدَمُ كونه فقيهاً مسلماً ولا متصوّفاً أو فيلسوفاً، ولا يلقي بالاً لما هو خارج نطاق مقتضيات البحث العلمي (باستثناء انجذابه العاطفي إلى العقيدة السنّية القويمة) في تحليله للفِرَق المذهبية المختلفة التي تمور في دنيا الإسلام.

بالمحصّلة، تختلف المعرفة الاستشراقية التي أُنتجت في مؤسساتها المعرفية ذاتها عمّا أنتجه المسلمون أنفسهم (فقهاء، متصوّفة، متكلّمون،

فلاسفة، مؤرخون) من أفكار، ومن هؤلاء فقهاءٌ قاربوا حدّ الخطر بشكل كبير فيما كتبوه. في المسألة الأخيرة ليس لغولدتزيهر من شأن يُذكر، وعلى هذا النحو، تبرهنُ قدرتُه على تقمّص وجهةِ نظرِ جرّاحٍ في جسدِ مريض مستلقٍ أمامه وفاقد للوعي مثلاً (من حيث معرفة الجراح الدقيقة لموضع بعينه في الجسد وجهله بأحوال بقية أجزائه)، على ما ميّز الاستشراق من بصيرةٍ نافذة ومن عمىً في آنْ، وهو ما يمثّله غولدتزيهر على خير وجه.

الكثير من الموضوعات الأساسية ذات الصلة بالجذور المعرفية للاستشراق كنمط لإنتاج المعرفة، قد عُتّم عليها اليوم بفضل تَتالي فرضيّاتٍ وتخمينات تفتقر تماماً إلى المنطق والموضوعية، مشفوعةٍ باتهامات تطال الاستشراق والمستشرقين وتستهدف في جزء منها غولدتزيهر على وجه الخصوص، ثمّ تمتدّ لتشمل الاستشراق بعمومه. يتحتّم إسقاط البعد الشخصي في أي حوار حول غولدتزيهر والاستشراق، وردّ الجدل بشقّيه المؤسساتي والمنطقي إلى نقطة انطلاقه الأولية، وما نواجهه اليوم لدى أيّةِ محاولة لخلقِ تصوّرٍ متوازنٍ تاريخياً عن غولدتزيهر وجملة عمله البحثي الذي أنتجه يتلخّص في التالي: أولاً، الهجوم غير الموضوعي وغير المقبول ضدّ إغناتس غولدتزيهر، ثانياً، الرأي الذي يعمدُ إلى تحريف نقد إدوارد سعيد المبدئي للاستشراق لتحويله إلى مادة خلاف شخصي بينه وبين معارضيه الشرسين، وإذا كان رفائيل باتاي Rafael Patai، الكاتب الأحدث لسيرة حياة إغناتس غولدتزيهر، قد تسبب أساساً في ظهور المعارضة الشرسة لإدوارد سعيد في طورها الأول الذي مثّل برنارد لويس قاعدته الأكاديمية لسنوات، فهو مسؤول بالقدر ذاته عن أطوارها اللاحقة. المسألةُ على أية حال أعمقُ كثيراً في بينتها المؤسساتية وسطوتها النظرية فيما يتصّل بتلك التشويهات التي تسلبُ القضايا المبدئية موضوعيّتها، وتمارس التشويش على تقديراتنا التاريخية لموضوع الاستشراق كنمط لإنتاج المعرفة بشكل عام، ولغولدتزيهر بوجه خاصّ.

* * *

يقتضي الوصول إلى تقييم شفاف لموقع غولدتزيهر المهمّ كباحث، الخوضَ في نسَقين من الادّعاءات المَعيبة المبنية على المغالطات التي طالته كشخص وطالت إنجازاته كمستشرق. يتوجب أوّلاً تأسيس نوعٍ من التقدير العادل والمتوازن لإعادة الاعتبار إلى قدرِه كإنسان وباحث في مواجهة النقد الذي تعرض له والقائم على خلفية متحاملة كليّاً ألقت ظلالاً زائفة من الشكوك على مكانة الرجل تحت ستار "الصّورة النفسية". ثم في مرحلةٍ تالية، يتحتم إسقاط البُعد الشخصي في مسألة الاستشراق والوصول في الوقت نفسه إلى نقدٍ مبدئي لنمط إنتاجه للمعرفة كما فصّل إدوارد سعيد ولكن، قبل أن يُشوّهَ في سياق الهجوم غير الموضوعي على بعض المستشرقين.

شرعَ غولدتزيهر بكتابة مذكّراته في يوم عيد مولده الأربعين في يونيو/حزيران من العام ١٨٩٠، وقد أوجز الفترة الأولى من حياته في خطوط عامة، فعلى سبيل المثال، حظيت السنوات الست عشرة الأولى من حياته بثماني صفحاتٍ فقط (١٨٥٠-١٨٦٦) وقد ضمّنها قصةً مؤثرة عن مراسيم تكريسه الديني(٢١)(*).

تعتبر الفترة بين ١٨٧٣-١٨٧٤ من الفترات المشهودة في حياته، وهي السنة التي سافر فيها إلى سوريا، فلسطين، ومصر حيث درس في الأزهر، السنة التي يسمّيها: بلدي الشرقية، بلد السنّة المحمدية «mein orientalisches, mein muhammedanisches Jahr"(٢٢)، ويركّز أحد أطول الفصول في هذا الجزء على مرحلة دراسته في الأزهر في القاهرة(٢٣) وبقيت تلك الأيام محفورة في ذاكرته على اعتبارها الأكثر خصوبةً وسعادةً في حياته. لكن الحال تبدّل كليّاً إلى النقيض بعد عودته من القاهرة كما نلحظ في كتاباته عن السنوات التي أعقبت عودته منها، حيث توفي والدهُ في ٤ مايو/أيار عام ١٨٧٤، كما فشِل في تأمين منصبٍ

(*) Bar Mitzvah * حفل ديني يهودي يقام عند بلوغ الشاب اليهودي ١٢ عاماً، حيث يدخل سن التكليف ويخضع لجميع الفرائض المقررة عليه حسب الشريعة اليهودية – هالاخاه- (المترجم).

تعليمي مناسب، وأُجبر بالتالي خلافاً لرغبته ولكي يمدّ عائلته بأسباب الحياة، على القبول بالعمل كإداريّ في المجمّع العبري لمنطقة بيست Pest، وهو العمل الذي مقّته بمرارة حتى يوم مماته. مع بداية ١٨٩٠ حيث بدأ بكتابة مذكراته، أصبحت كتاباتُ غولدتزيهر معاصرة لحياته الحالية بل متسقة معها تماماً حتى العام ١٩١٩ (١ أيلول/سبتمبر ١٩١٩ في آخر تدوين له)، وبالتحديد قبل عامين من وفاته في ١٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢١.

عقب وفاة ابنِه كارولي غولدتزيهر في العام ١٩٥٥في بودابست، سلّمت عائلة غولدتزيهر مخطوطةَ مذكراته إلى مدير الإكليريكية الحاخامية في بودابست ألكسندر شايبر Aexander Scheiber. وقد قام شايبر بدوره بتحريرها والتعليق عليها وإضافة الحواشي ومن ثمّ نشرها بأصلها الألماني في ليدن Leiden عام ١٩٧٨. كما سلّمت عائلة غولدتزيهر إلى شايبر في المناسبة ذاتها مخطوطةً أخرى تضمنت محاضرة غولدتزيهر المُصوّرة "المحاضرة البانورامية" التي أعدّها في الفترة ١٨٧٣ - ١٨٧٤ (بين ١٥ أيلول/سبتمبر ١٨٧٣ و١٤ كانون الثاني/يناير ١٨٧٤) خلال رحلته المهمة إلى كل من سوريا، فلسطين، ومصر. أعطى ألكسندر شابير لاحقاً المخطوطة المذكورة لرفائيل باتاي، الباحث الأنثروبولوجي والتوراتي، مؤسس ومدير معهد فلسطين للفلكلور وعلم الأعراق البشرية ومحرر هرتزل برس Herzl Press، والذي كان يقيم آنذاك في نيويورك ويمارس التعليم في جامعات مختلفة. قام رفائيل باتاي لاحقاً بترجمة محاضرة غولدتزيهر البانورامية حول زيارته إلى سوريا، فلسطين ومصر وسماها "اليوميات الشرقية" لغولدتزيهر، مُختَزِلاً في الحقيقة، مذكرات غولدتزيهر الأكثر شمولاً والمكتوبة بالألمانية، ومستغلاً هذه الفرصة لينتجَ ما سماه "الصورة النفسيّة". مع العلم أن ترجمة رفائيل باتاي الإنكليزية للمحاضرة البانورامية لغولدتزيهر عن نصها الألماني الأصلي هي الإصدار المنشور الوحيد[٢٤].

انقطعت رحلة غولدتزيهر إلى سوريا، فلسطين ومصر بصورة مفاجئة في ١٤ كانون الثاني/يناير من عام ١٨٧٤، إلا أنه بقي في القاهرة حتى

منتصف نيسان/إبريل من ذلك العام وعاد إلى بودابست قبل أيام من وفاة والده في الرابع من أيار/ مايو ١٨٧٤. بين منتصف كانون الثاني /يناير ومنتصف نيسان/إبريل استمر غولدتزيهر في كتابة يوميات رحلته وقد قدّم فيها وصفاً مفصلاً لحضوره صلاة الجمعة في القاهرة، ولكن هذا الجزء من يوميات الرحلة قد فُقِد "حسب قول رفائيل باتاي". تبدو وجهة نظر باتاي حول فقدان هذا الجزء جديرة بالتصديق، حيث يذكرُ أنه في العام ١٩٢٤ أي بعد ثلاث سنوات من رحيل غولدتزيهر، تقدم صهيونيّ بلغاري اسمه لودفيغ باتو Ludwig Pato بطلب إلى حاييم وايزمان (١٨٧٤-١٩٥٢) الذي كان قد أصبح رئيس المنظمة الصهيونية العالمية آنذاك، لشراء مكتبة غولدتزيهر لصالح جامعة القدس التي ستُفتتحُ قريباً، وقد رصد وايزمان المبلغ المطلوب واشترى المكتبة التي احتوت في الغالب كتباً مطبوعة فقط ولم تحتوِ مخطوطات غولدتزيهر الخاصة التي بقيت في حوزة ابنه كارولي حتى الاجتياح الألماني واحتلال هنغاريا عام ١٩٤٤ وفي غضون ذلك، بحسب اعتقاد باتاي، فُقِد ما تبقّى من المكتبة ومعه ذلك الجزء الأخير من مخطوطة محاضرة غولدتزيهر البانورامية عن الرّحلة[٢٥].

في حين جاءت مقدمة ألكسندر شايبر لمذكرات غولدتزيهر مقتضبة جداً ومتواضعة (حوالي صفحتين ونصف من الكتاب المنشور) بينما كانت الهوامش النهائية عظيمة الفائدة، واقعية ومباشرة على السّواء، جاء تقديم باتاي بصورة مختلفة تحمل في ثناياها غايات طموحةً أبعد من ذلك بهدف إنتاج ما سمّاه "الصورة النفسية". لا شكّ أن كلا الباحثين قد قدّما خدمةً كبرى للمجتمع العلمي في إتاحة مذكرات غولدتزيهر ومحاضرته البانورامية، غير أن "الصورة النفسية" الخاصة بباتاي، لا تتعدى كونها عملاً منفردا قائماً على افتراءٍ ممنهج، تناول باحثاً مميّزاً تقع آراؤه السياسية بوضوح على الجانب النقيض بل والمتطرف من باتاي نفسه. من الضروري العمل على إنقاذ غولدتزيهر من التلفيق الجائر الذي طال شخصه ومكانته وما تعرض له من طعون مجحفة للغاية كواحدٍ من أكثر الباحثين تميزاً في جيله، حازَ

محبّة وإعجاب أصدقائه وعائلته وطلبته وزملائه على السواء، وتتوازى أهمية هذا الإجراء التصحيحي مع رغبتنا في التحرر من ربقة التحامل الشخصي على الباحثين، ومع بناءِ تقييمٍ متوازن ومنصف لإنتاجهم العلمي.

* * *

"غولدتزيهر العظيم"، اللقب المشرّف الحصري والمنقول عن المستشرق الألماني البارز كارل بروكلمان Karl Brockelmann للإشارة إلى غولدتزيهر[٢٦]. وُلد وترعرع في عائلة يهودية متعلمة في زيكيسفيرفار Székesfehérvár في غرب وسط هنغاريا. كان إغناتس غولدتزيهر قد أتقن النص الأصلي للتوراة العبرية في السنة الخامسة من عمره، وفي السابعة نظّم هو وأصدقاؤه نوعاً من الخدمات الدينية كل يوم أحد، حيث كان شونير ناسي Schöne Náci يلقي خطَبه الشهيرة، ثمّ بدأ بقراءة التلمود في عمر الثامنة[٢٧]، وكما أخبرته أمه لاحقاً: «*في عمر الثامنة كان يمضي إلى السرير، يحضن ويقبّل نسخته الضّخمة من التلمود كأنها محبوبته الأثيرة*». في الثانية عشرة، بدأ في قراءة أعمال بعض الفلاسفة اليهود البارزين من أمثال باهيا ابن باكودا Bahya Ibn Paquda (فيلسوف وحاخام)، يهودا هاليفي Yehuda Halevi، وكذلك موسى بن ميمون، وكان لا يزال في الثانية عشرة عندما كتب ونشر دراسةً عن أصل وتطور الصلوات اليهودية، ويتذكر ذلك لاحقاً حين يقول "*كان هذا العمل الأدبي حجرَ الزاوية الأول في تطوّر سمعتي السيئة "كمفكّرٍ حُرّ*"[٢٨]. في السنة التالية، أقنعَ والده أن يمهّد له الطريق كي يتمكن من إلقاء كلمة التكريس Bar Mitzvah الخاصة به من على منبر الواعظ في الكنيس، وكان لهذا الخطاب تأثير راسخ على غولدتزيهر الشاب الذي اعتبره "منارة حياته"[٢٩]. وفي الوقت الذي بلغ فيه الخامسة عشر من العمر وحتى قبل أن يحصل على الشهادة الثانوية، التحق بجامعة بودابست حيث بدأ الدراسة في مجالات "اللغات الكلاسيكية، الفلسفة، الأدب الألماني، والعلوم الإنسانية بتفرعاتها الكثيرة"[٣٠]، وحين نشر أول ترجمةٍ له

عن الأدب التركي كان بالكاد قد بلغ السادسة عشرة. حصل على الدكتوراه في Leizpig حين كان في التاسعة عشر، إلا أنه أتبعها أيضاً بسنة دراسية أخرى في ليدن Leiden، وبحلول ذلك الوقت كان لغولدتزيهر ما لا يقل عن ثلاثين مادة في رصيده العلمي[٢١]. لم تشفعُ له كل تلك الإنجازات، بسبب موجة العداء للسامية التي عمت أوروبا، في الحصول على منصب تعليمي مدفوع الأجر في الجامعة إلّا في حال تحوّله إلى المسيحية (كما فعل معلمه الخاص أرمينيوس فامبيري)، الأمر الذي رفضه هو. دفعه إخفاقُهُ في تأمين منصب تعليمي ثابت، إلى التعاقد مع جامعة بودابست ليعلّم فيها (كمحاضر غير مدفوع الأجر) بينما يعتاش على دخلٍ هزيل تمنحه إياه وزارة الثقافة.

لكونه أبرز المختصين بالإسلام بين أبناء جيله – ورغم ذلك حُرِمَ من موقع علمي مناسب في الجامعة - حصل على منحةٍ حكوميةٍ حسنةِ التوقيت أنقذته من هذا الظرف الحياتي المُقلق، وفتحت الباب أمامهُ للسّفر إلى العالم الإسلامي، وخلال تلك الفترة بين أيلول/سبتمبر ١٨٧٣ ونيسان/إبريل ١٨٧٤، أمضى غولدتزيهر ما اعتبره أكثر الشهور سعادةً في حياته في سوريا وفلسطين ومصر. التحق بالأزهر كطالب، وهي خطوةٌ شجاعة من النادر (إن لم يكن على الإطلاق) أن يُقدِمَ عليها شخصٌ غير مُسلم، وتُعتبرُ محاضرة غولدتزيهر البانورامية عن الرحلّة والتي احتفظ بها ودقّقها بعناية فائقة، واحدةً من أكثر الروايات أصالةً وسحراً في حياته ومسيرته العلمية كباحث. أيّاً تكن الظروف البيروقراطية وراء تلك المنحة الحكومية، فقد توجّه تصميم غولدتزيهر نحو الإفادة مباشرةً من هذه الفرصة النادرة المعطاة له لدراسة المصادر العربية والإسلامية في موطنها الأصلي حيث تُدرَّسْ.

في جزء مُعتبر من محاضرته البانورامية، يُعرب غولدتزيهر عن مدى حبّه وتأثّره بالتاريخ الفكري الإسلامي، الأمر الذي اقترنَ في السياق ذاته بنقده الحادّ للجوانب الشكلية في الدّيانة اليهودية وهو ما منح باتاي، في

الحقيقة، الفرصةَ لإنتاج «الصورة النفسية» ونقدِ غولدتزيهر عبر إسقاطِ ذلك في صورةٍ شخصية لرجلٍ «مفتون بالإسلام»[٢٢] ويعاني من «عقدة حادة من معاداة اليهودية»[٢٣]، ولا يمكن اعتبار أيٍّ من هذين الإسقاطين منصِفاً أو دقيقاً أو مدعوماً بدليل. كان غولدتزيهر خلال هذه الإقامة المؤقتة شديدَ الحبور والفخر في ملازمته للفقهاء المسلمين، ويرى في نفسهِ «عضواً في جمهورية الفقهاء المحمديين». لقد أسرهُ موضوع بحثه العلمي بافتتانٍ غير مسبوق، واعتبَر أن الإسلام «*هذا الدّين العالمي المهيب هو صيغة مُطوَّرة لعقيدة مكيّة متهوّدة*»، ثمّ مضى أبعد من ذلك إذ يقول جازِماً:

> «*في تلك الأسابيع، وبملْءِ قناعتي، أضحت روحي جزءاً من روح الإسلام، إلى الحدّ الذي أيقنتُ فيه وفي صميم ذاتي، أنني أنا نفسي كنتُ مسلماً. وبعد ترو، اكتشفت أن هذا الدّين فقط، حتى في صيغته العقائدية والرسمية، هو القادرُ على إرضاء العقول الفلسفية. كان حلمي هو الارتقاء باليهودية إلى ذات المستوى العقلاني. وكان الإسلام، كما علمتني تجاربي، الدينَ الوحيد الذي حُظرت فيه المُكوّنات الوثنية والأسطورية في أساس عقيدته القويمة، وليس عبر اجتهاد عقلاني.*»[٢٤].

كي نتبينّ فحوى هذه المقولة، يتوجب التّذكير في المقامِ الأول أن غولدتزيهر لم يتحول قطّ إلى الإسلام، وبقي حتى يوم مماته (ورغم كلّ الصّعاب) ملتزماً بعقيدة آبائه وأجداده، ولا تعدو هذه العبارات كونها إقراراً متواضعاً بانجذاب الرجل إلى الموضوع الذي وهب له حياته البحثية، جنَحَ في شطره التالي نحو المقارنة بعض الشيء. لقد أبغض غولدتزيهر خصلة الانتقام في المسيحية مُرجعاً أصول الفظاعات الأوروبية المعادية للسامية إلى بُناها العقائدية، ولا ينبغي لوجهة النظر هذه في المسيحية أن تفاجئنا إذا أخذنا بالحسبان تجربته الشخصية والمجتمعية في أوروبا. على سبيل المثال، عندما ارتاب به أحد اليهود الدمشقيين ونعته بالمبشر المسيحي، لم يتردد في القول إن المسيحية هي «أبغض الأديان إلى قلبه»[٢٥].

لا يتطلب الأمر كثير عناء لنميّز أن ما كنّهُ غولدتزيهر من حبٍّ وتقدير للإسلام ما هو في الحقيقة إلّا امتدادٌ فكري لجهوده الدؤوبة في معتقده الخاص «اليهودية»، ويروّج زملاء غولدتزيهر البلغاريين اليهود رواياتٍ ضمنّوها أسباباً تدفع للاعتقاد أنّ مخاوف دينية قد داهمت غولدتزيهر في أواخر أيّامه، تتعلق بحياته التي كرّسها للدراسات الإسلامية بدلاً من الدراسات اليهودية. يذكر رفائيل باتاي نقلاً عن أحد طلبة غولدتزيهر، برنارد هيللر Bernard Heller والذي أصبح لاحقاً أستاذاً محاضراً لدى الإكليريكية الحاخامية في بودابست، أنه حينما زار حولدتسيهر قبل رحيلهِ بأيام: "وجده جالساً إلى طاولة السّبت Sabbath الاحتفالية ودونَهُ الكتاب المقدس وكتابٌ آخرُ عربي، وقد خاطبَ غولدتزيهر هيللر قائلاً: *"لست أدري، فيما إذا كان صواباً أن أستمر في الخوض في الأدب العربي، بينما أراني واقفاً أمامهم في الغد حين يسألوني "هل أدّيت عملك بإخلاص؟"*[٣٦](*).

يمكن فقط فهمُ الدافع وراء قيامِ الباحثين الهنغاريين "اليهود" هيللر وباتاي بتسجيل واستحضار تلك الحادثة باعتبارهِ نتيجة طبيعية لرغبتهما الدّفينة أن يكون باحثٌ بقدرِ غولدتزيهر قد كرّس حياته البحثية في مضمار الدراسات اليهودية دون الإسلامية، ولكن إن صحّ ما نُقل عن غولدتزيهر من أنّه قبل بضعة أيام من وفاته قد أبدى «ندماً»، كما ذكر باتاي، فيما إذا كان مُباحاً له، من وجهة النّظر الدينية اليهودية، أن يهب حياته لدراسة الإسلام بدلاً من اليهودية[٣٧]، فإن ما كتبه في عمر النّضج الأربعيني في الصفحة الأولى من مذكّراته وبقلمه الخاص، يخبر عن أمرٍ مُغاير تماماً (الصفحة الأولى من المذكّرات التي فاتت باتاي تماماً في عمله «الصّورة النفسية»). يكتب غولدتزيهر في حياتي «Mein Leben» (أوردنا النص الألماني كما هو لارتباطه بهامشٍ دالٍّ عليه في نهاية الفصل)

"war von früher Jugend an durch zwei Wahlsprüche geleitet: Der einer ist der Prophetenspruch, den ich mir an meinem Confi rmationstage in die Seele gepgrägt: "Er hat Dir verkündet o Mensch,

---

*) إشارة إلى ملكي الموت (المترجم).

was gut sei, und was Jahve von Dir fordert: Nur dies: Gerechtigkeit üben, Barmherzigkeit bieten und in Bescheidenheit wandeln vor Deinem Gott."Der andere ist der Koran-Spruch: "fa-sabrun gamilun wa-Ilahu-l-musta'anu,"d. h."Ausdauer ist gut: und Gott ist der, zu dem man um Hilfe aufblicken muss." (٣٨)

"حياتي"، يقول غولدتزيهر: استهدت روحي في مطلع شبابها الأوّل بحكمتين جوهريتين. إحداهما، هي القول النبوي الذي ختمتُ به على روحي في يوم تكريسي:

"قدْ أخبرك أيها الإنسان
ما هو صالح؛
وماذا يطلبه الرّب منك
إلّا أن تصنع الحقّ
وتحبّ الرّحمة
وتسلُكَ متواضِعاً مع إلهك" (٣٩).

(سفر ميخا – الإصحاح السادس - الآية ٨)

أمّا الأخرى، فهي هذا الجزء من الآية القرآنية في سورة يوسف:

"... فصبرٌ جميلٌ واللهُ المُستعانُ على ما تَصفون" (٤٠).

(سورة يوسف – الآية ١٨).

لو تناولنا هذه الكلمات على وضوحها ليس إلّا (وامتنعنا عن إساءة استخدامها بغرض التحليل النفسي لكاتبها)، نرى أنه لم يتوجب على غولدتزيهر الاختيار (وهو ما لم يفعله بالمُحصّلة) بين إيمانه الموروث وموضوع بحثه العلمي، وذانِكُما الكتابان الموضوعان على طاولة السبت قد بقيا هناك حيناً من الزمن، وفي الحقيقة، منذ "الشباب المبكر". إذا كان قد أقرّ وهو الأربعينيّ الناضج، أن أحد المبدأين اللذين استهدى بهما منذ سني شبابه المُبكر من التوراة اليهودية والآخر من القرآن، عندئذٍ، تكون حياته التي وقفها للبحث في الإسلام وإيمانه الرّاسخ باليهودية شطران متكاملان وجزءاً لا يتجزأ من الشخصية ذاتها. لم يكن غولدتزيهر شاذّاً في

هذا المنحى، إذا يتّفق ذلك مباشرة مع عُرْفٍ ثقافي عُرِف به موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤)، الذي لم يرَ غضاضة بين كونه من رتّب وصنّف الشريعة اليهودية (المشنا)(*) وبين عمله في الوقت نفسه على تحفته الفلسفية النفيسة "دلالةُ الحائرين"، كما لم يمنعهُ تأثّره الكبير بكتاب الغزالي: "المنقِذُ من الضّلال" عن خوض النقاش والحوار مع الفلاسفة المسلمين بالعموم. لم يرَ موسى بن ميمون ولا غولدتزيهر أي شكلٍ من التّعارض في طبيعة عملهما، لكنّ المشكلة في أخذ البنية المُتخيّلة للتراث "اليهودي - المسيحي" على محمل الجدّ بأكثر مما يسمح به الحال وقياسها على تراث يهودي- إسلامي أكثر توازناً من الناحية التاريخية.

لا شكّ أن نوعيةَ الأسئلة العقائدية التي طرحها باتاي تمثّل مسائلَ شرعية تماماً، وبالحديث عن غولدتزيهر وابتهاجه الروحي خلال مشاركته المسلمين صلاةَ الجمعة يسأل باتاي: كيف أمكن ليهودي متديّن:

> ***"أن يفعلَ ما فعلَه، لقد استبدلَ، ولو للحظة عابرة، يهوديّته وإرثه الديني بمعتقد إسلامي وعبادة إسلامية. أن يدخل المرءُ بملءِ قناعته مكاناً مخصصاً للعبادة في دين آخر، ناهيك عن مشاركته في الطقس الديني غير اليهودي، فهذا ما أعتبِرهُ أناثيما"*** (**)(٤١).

للإجابة على هذا السؤال، يسوقُ باتاي ملاحظاتٍ معيّنة كقوله مثلاً أن غولدتزيهر كان قد سقط ***"تحت سحرِ عبادة الجماعة المسلمة التي يتكرر فيها السجود الجماعي المتجانسِ المظهر والإيقاع، ويتناغم فيها نداء الجميع بصوت واحد مُشهراً وحدانية الله، وهي – وفي هذا يمكنني أن أشهد من تجربتي الخاصة - أكثر إثارةً للإعجاب، كي لا أقول أكثر***

*) المشنا: مجموعة الشرائع اليهودية المروية عن الألسنة وتقال في العربية: المُثنّاة. (المترجم)

**) الأناثيما وتعني اللعنات أو الحرومات وهي كلمة يونانية تعني "مُفرَز أو واقع تحت اللعنة". واشتهرت الكلمة في العالم المسيحي حيث سادت حرب من حُمى الحرومات "الأناثيمات" مع احتدام الخلاف بين الكنائس في بدايات المسيحية. (المترجم).

فتنـةً، من مجمـوع الطقـوس في الديانتـين التوحيديتـين الأُخريـين"[٤٢]. لكن ما يتجاهله باتاي، هو أن غولدتزيهر لم يتخلَّ في أيّ وقت، من دون أن نقول ينسلخ، عن معتقداته الدينية وشعائرها، و"افتتانهُ الفكري" بالإسلام كان لحظيّاً وفي شعيرة واحدة من شعائره، وفي انسجامٍ تام مع هويته اليهودية وعمق معتقده الذي تعزز بهذه الخطوة وليس العكس. يقارن باتاي حماسة غولدتزيهر للطقوس الإسلامية التي شهدها وشارك فيها في القاهرة، مع نقده الحاد للطقوس الدينية اليهودية التي عاينَها في استنبول ليستنتجَ أنه يعاني من "عقدة حادّة من معاداة اليهودية "، وليسَ من دليلٍ يدعم ذلك الادّعاء، وكيهودي واثق من إيمانه، لا غرَمَ أن يقوم غولدتزيهر بنقد بعض الجوانب الشكلانية في الاحتفالات الدينية اليهودية[٤٣]، ولا يعني ذلك مُطلقاً أن نقدَه لمظهرٍ شكلي يحيلُ إلى السؤال في جوهر إيمانه. إنه يفرّ هارباً من طقس ديني في الكنيس اليهودي الألماني في إستنبول ثم يمضي إلى غرفته، وماذا يفعل؟ يستغرق بنفسه في سفرِ أشعيا ويكتب في مُحاضرته البانورامية "هذا هو المعبد الذي أنشدُهُ"[٤٤]. ما من شكٍّ أن غولدتزيهر كان مأخوذاً إلى حدّ كبير بالأفكار النبوية اليهودية، من دون أن يدفع ذلك للاعتقاد أنه يرى في اليهودية مجموعةً من الأفكار المثيرة للإعجاب فقط.

لدى قراءة المُذكرات الشخصية لغولدتزيهر في قسميها؛ اليوميات والمُحاضرة البانورامية، يأسرِنا شعورٌ قوي بمدى عمق إيمانه (ليس إعجابه فقط بالأفكار النبوية) كيهوديّ فخور وواثق، وبالنتيجة، آنسَ، هذا الفخور الواثق، في نفسه ما يخوّله انتقادَ القصور العرضي في المظاهر الاحتفالية الخاصة بعقيدته، والزّعم أن غولدتزيهر عانى من "عقدة حادة من معاداة اليهودية" باطل برُمتّه ولا يستند إلى أيّة حقائق، ولا إلى تجارب غولدتزيهر المعاشة بكل تأكيد. كيف يمكن لقارئ المقطع التالي من اليوميات، أن يُغفل هذا الحبّ الغامر والإخلاص في نفس رجلٍ وفيّ لدينه ولعهده الموروث، والذي نقد رغم ذلك بحدّة، وجوهَ القصور المؤسساتية فيه

مؤكّداً: (بكبرياء الباحث الشاب الفخور بما أنجزه) علمَهُ الرّفيع في شأنِ دينهِ الخاص؟

"لقد بكيت بمرارة، لقد رثيتُ لحالي إذ تلوثُ الخطايا على سجيّتي تماماً كما وُصِفَت لي، لقد انتحَبتُ إذ أثقلتُ على "أبينا الملك" بمطالب موصوفةٍ بالمِثل. حين قبّلتُ التوراة سمَتْ روحي عالياً، تلك التي حلّلتُ حكاياتها وأساطيرها بلا رحمة، وتجرّأتُ ملءَ يقيني على تأويلِ قائمة من وضعوها، وكتابتُها وما استغرقته من وقت، جازفتُ في تعديلها بثقةٍ مفرطة متجبّرة.

أَضعيفٌ أنا أم مخبول؟ لست مُرائِيَاً حين تنهمر دموعي المالحة مدرارة رغماً عني بلا انقطاع... هذا ما يمكنني قوله، أما أنْ أفسّرهُ يا أصدقائي... فلا أستطيع. لكنني مجدداً آنذاك، مضيتُ هارباً رغماً عني، حين سمعتُ القارئ يتنهّد ويطلق زفرةً نحو البعيد على وقعِ قصة ابنيّ هارون المدفونين... نحو البعيد... البعيد، أبعدُ وراء هذه الحجرات الفقيرة البائسة... ثم من جديد على امتداد الجبل والهضبة، حتى بيرا Pera(*). لأن الكنيسَ قد قابل دموعي بالمَرَح، سخرِ من مشاعري، تهكّم على اختلاجاتِ جسدي. هذا الكنيس الوثني، هذا الصّوم الكافر الجاحد... لا يستحق تعاطفي. لقد ضحكوا من ذلك الغريب الذي حمَل فؤادهُ الطيّب إلى جماعتهم السيئة السمعة، لأنه يجلّ اليوم الأكثر قداسة بين الأيام... اليوم الذي يرمز لتمجيدِ الثّرى، واحتقارِ الجسد، وروحانية الجوهر... إنه يجد تلك الفكرة في أغانيهم التافهة، في تقاليدهم الخالية من المعنى؛ بينما يقبِضُ هو على البقية الباقية من الروح التي تتوارى في هذا الوَحل، تتجلّى ذاتُهُ في يوم نكران الذّات وانعتاقها...

---

*) بيرا أحد ضواحي استنبول سميت في الماضي باسم Beyoglu (المترجم).

هو يبكي بحرقةٍ وبصدق... يحبّ تلك الأشياء الأكثر نبلاً في ذلك الزمان، يشعر بالتعاسة في هذا الجسد، ويبكي لأجله... يرتجف إذا يتكلم، "أبانا الملك"... لقد أثِمنا أمامك، إنّه ينتفضُ حين يَعقِلُ سطوة هذه الكلمة "آثام". وكنيس السّفارديم هذا، والذي أَعلا قدرهُ بأكثرَ مما يستحق قد سخر منه! بعيداً، بعيداً عن الدّنس! هذا المكان... لا طاقة لك لتحمّلهِ بعد الآن[٤٥].

لا يمكن أن تصدر تلك الكلمات عن شخص يعاني من "عقدة حادة من معاداة اليهودية".

لنرَ على سبيل المثال الرّباعية التالية لابن سينا المكتوبة بالفارسيّة (هي جزء من كتابات أخرى له بلغته الأم) والتي يقول فيها:

"أَيَهونُ كُفرانِ مَنْ هُوَ مِثْلِي وما
مِنْ إيمانٍ يفوقُ عُمْقَ إيماني
ليسَ منْ نظيرٍ لي في كلِّ هذا الكَوْن
فإن كنتُ كافراً...
فأين ستجدُ مُسلماً حَقّاً في كلّ هذا الكون؟"[٤٦].

أمثالُ غولدتزيهر وابن سينا، هم ذاتهم مقياسُ إيمانهم، وليس اختصار إيمانهم في فكرة مجرّدة كافياً للتشكيكِ في فحوى تجاربهم. كان كلٌّ منهما في شخصه كنيساً متنقلاً ومسجداً متجولاً، مُنهمِكَين بشغفٍ في تلك المعابد باحِثَين عن الحقيقة المكنونة في دينهما.

لا بدّ أن الدعوةَ إلى مجمع مسكونيّ عالمي(*) لتدَارسِ وتقرير صحةِ

(*) Ecumenicalism، في إشارة إلى المجامع المسكونية – أي التي تشمل كلّ المسكونة – التي عقدت على مدى قرون لتدارس وضع الديانة المسيحية وما يظهر فيها من هرطقات ولتقرير الحرومات "الأناثيما" على تلك الهرطقات. أوردها الكاتب على سبيل السخرية من باتاي حين وسمَ حضور غولدتزيهر لصلاة الجمعة بالأناثيما، ولكن هنا من باب حضوره طقساً دينياً مسيحياً. (المترجم)

تديّنِ غولدتزيهر قد فاتت صاحب "الصورة النفسية"، حيث لم تكن صلاةُ المسلمين الجماعية الطقسَ الغير يهودي الوحيد الذي حضره غولدتزيهر خلال قيامه بتلك الرحلة، فخلال زيارته القصيرة إلى القدس، في الثاني من كانون الأول/ديسمبر ١٨٧٣، شارك أيضاً في قدّاس أُقيمَ في كنسية القيامة، الموضوع الذي تنبّه له باتاي تماماً إلّا أنه قابلَهُ بصمتٍ مُلفت، بما يوحي أنّه لم يعانِ "تبكيتاً" أخلاقياً كذلك الذي داهمهُ إزاء حضور غولدتزيهر لصلاة الجمعة في المسجد في القاهرة[٤٧]، مع العلم أن غولدتزيهر الذي حضر القداس في كنيسة القيامة ناقدٌ حادٌ للمسيحية كما رأينا آنفاً.

كدليلٍ إضافيٍّ على أنّه عانى من "عقدة حادة من معاداة اليهودية"، يحيل باتاي إلى نقد غولدتزيهر للروح التجارية المستشرية في المواطن ذات الصبغة المُتديّنة التي زارها خلال زيارته لفلسطين. لقد انتقد غولدتزيهر اليهودية والمسيحية أيضاً من باب "التصنيع المتديّن" كما سمّاه، واعتبر مُمَارسيهِ "مُحتالين"، وعلى المنوال نفسه، انتقد الروح التجارية ذاتها لدى المسلمين ولم يتردد كذلك بالحديث عن "خدعة رمضان الكبرى"[٤٨](*). في تلك المقاطع التي كتب عنها، ويعربِ غولدتزيهر عن شعوره بالانتهاك والمهانة على يد هذه الروح التجارية الكاسحة لما سمّاه "التصنيع المُتدين"، المصطلح الذي نحتَهُ مبكّراً، ليستخدمه لاحقاً بعد عقود كلٌّ من ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر Max Horkheimer تحت مُسمّى "ثقافة التصنيع" التي قابلها كلاهما برد فعل غاضب له أسبابه[٤٩].

لفهم السبب وراء البهجة الكبيرة التي غمرت غولدتزيهر في رحلتهِ إلى سوريا وفلسطين ومصر، علينا أن نأخذ بالاعتبار ندرةَ مناسبةٍ كهذه، والفرصة التي مُنحت للباحث الشاب ليعاينَ مباشرة البلدان التي ازدهر فيها الإسلام تاريخياً، إضافة إلى قلّة هذا النوع من المغامرات بالسفر إلى العالم الإسلامي في الجيل الأوروبي المعاصر لغولدتزيهر، وبالتالي

---

*) الأرجحُ أنها إشارة إلى استغلال التجّار المُعتاد والقديم لشهرِ رمضان لزيادة أرباحهم ورفع الأسعار (المترجم)

فقد كان بديهياً أن يقتنص كل لحظةٍ من تلك الرحلة ليوسّع آفاق معرفته بالمسلمين وثقافتهم المعاشة، ولنا أن نشير هنا إلى السبب الرئيسي في اعتراضه على فيلهلم باخر Wilhelm Bacher، أحد الباحثين التوراتيين والذي يكنّ له اعجاباً وتقديراً كبيرين، وهوَ اعتماده الشديد على المصادر المكتوبة دون غيرها، بينما رأى غولدتزيهر في هذه المنحة النادرة الفرصةَ ليلِجَ طريقاً أرحب ويضيفَ لمعرفته بالإسلام رصيداً أكبر مما تعلّمه من الكتب المتوافرة في أوروبا.

يتفهم باتاي بواعثَ غضب غولدتزيهر اتّجاه جوانب شكلية محددة في الشعائر اليهودية ويفصّلُ ذلك بطريقة جيدة تماماً. يقول باتاي تحت عنوان "الدين":

> *"وكان الدين اليهودي على وجه الخصوص بالنسبة له أمراً جليلاً ومحطّ تقديس، متجّسداً في تعاليم الأنبياء اليهود ومُثُلهم الأخلاقية السامية. لقد اعتبر نفسه جزءاً من هذه المثالية حين لاحظَ الرتابة في تلك الشعائر المتخشّبة وشعر حينها أنها خاويةٌ، مُرائية ومُزيّفة، وبالنتيجة، ضربٌ من الاحتيال "*[٥٠].

غير أن الصّواب قد جانب باتاي تماماً في ملاحظته التالية حول غولدتزيهر الذي أعفى المسلمين (بصورة كلية تقريباً) من "نقدِه العَيّاب القاسي" وهذا برأيِه *"أكثر الدلائل جلاءً ووضوحاً على مدى وعمق ما بلغه إعجاب غولدتزيهر الشاب بعالمِ الإسلام، والذي امتدَّ حتى مظاهره الطقسية"*[٥١]، للأسباب التالي ذكرُها:

أولاً، لم يتردد غولدتزيهر في أيّ من مذكّراته أو محاضرته البانورامية أو في مجملِ عمله البحثي الضخم، أن يقدّم نقداً حادّاً لبعض الجوانب التي أبغضَها في الإسلام (المذهب الشيعي على وجه الخصوص) والذي اعتبره: *"تربةً خصبةً خاصةً لإنتاج دراسات سخيفة منافية للمنطق تستهدفُ*

تقويـضَ *العقيـدة الإسـلامية الربوبيـة وإفسـادها كليّـاً*" [٥٢]، إضافة لبعض فئات المسلمين الأتراك التي أمطرها بوابلٍ من التحقير: "*همـج، سـوقيّون، وفاسـدون*" وذلك في الجزء الأول من محاضرته البانورامية [٥٣]؛ ثانياً، لم يكن إعجابه بالإسلام وليد قناعةٍ دينية، بل هو نابعٌ مما أثار اهتمامه خلال عمله البحثي. ولا يمتلك غولدتزيهر، شأنُه في ذلك شأنُ جميعِ الباحثين، حصانةً تحولُ دونَ تنامي نوعٍ من الميل العاطفي المحتوم اتّجاه موضوع بحثه؛ ثالثاً وقبل كل شيء، نقده للشعائر (وليس المثالية) اليهودية قد فعله بدافعٍ من ورعِه ووعيه ومن إخلاصٍ تام وغير مشروط لمعتقده الديني. يضعُ باتاي تعبيرَ غولدتزيهر عن الحب والإعجاب بالإسلام في خانة "افتتانُ الشّباب" [٥٤]، و"افتتانُ الشباب" ذاك، كان مادةَ البحث العلمي الذي أمضى فيه غولدتزيهر حياته.

يُعرَف عن غولدتزيهر في الأوساط العلمية ألمعيّته النقدية التي لا تُضاهى في تشريح وتحليل المبادئ والمعتقدات والمذاهب والنصوص الأكثرِ قدسيةً في الإسلام، وقد تنبّهَ دائماً إلى أهمية البقاء على مسافة محددة من مواضيع نقده يقتضيها منهجُهُ في البحث العلمي ويقوم عليها أساساً، كما بقي طيلة حياته مُتّسقاً ومتوائماً مع نقده الهادئ والوديّ للإسلام. ينطلق تقدير غولدتزيهر وتبجيله للإسلام من تبحّره العميق في دينه الأصلي وليس رغماً عنه أو على الضدّ منه. لقد أساء باتاي تماماً قراءةَ حالةِ الألفةِ بين الباحث البارز وموضوع بحثه في غمرةِ سعيه لإحالةِ كل ما قاله غولدتزيهر إلى مرجعية التحليل النفسي، مع أن انجذاب غولدتزيهر إلى التاريخ الفكري للإسلام لم يَحُل بينه وبين نقده السّديد والشديد لجوانب لم يتفق معها فيه. إن كان لأحد أن يكتشف سبباً غيرَ علميٍّ لمحبّة غولدتزيهر للإسلام، فعليه أن يلحظَ كيف تعاظمَ هواهُ لسعة وعمقِ العلم المدرسي الإسلامي من بابِ معرفته الرفيعة والمتعمقة بمعتقده الديني الخاص وليس على حسابه، وكما رأينا آنفاً، فقد وصف غولدتزيهر الإسلام كتطور ثقافيّ لليهودية (سمّى الإسلام بـ "العقيدة المكيّة المتهوِّدة"، وعنى ذلك بأكثر مدلولاته إيجابية في كلا الديانتين الإسلامية واليهودية) والنتيجة،

إنه انجذاب عاطفي على الصعيدين المذهبي والعلمي وهو أبعدُ ما يكون عن "افتتان الشباب".

امتلأت نفس غولدتزيهر عقب عودته من مصر بالغمّ والمرارة إزاءَ عمله الذي أُجبِرَ عليه كإداري في المجمع العبري لمنطقة بيست، ولا تشي ملاحظاته القاسية التي أبداها في مناسبات عدّة حول عمله بأي إشارةٍ عن علاقة مضطربة مع معتقده الديني الخاص، ولقد رفض أن يخذل معتقده ويتحول إلى المسيحية رغم التكلفة الباهظة التي تتهدّد عمله الأكاديمي، بل لم تكن لديه مشكلة في كونه يهودياً واثقاً وفخوراً على أكمل وجه.

بالحديث عن صديقه ويلهلم باشير Wilhelm Bacher (١٨٥٠-١٩١٣)، والذي أحبه غولدتزيهر وقدّرَه كثيراً كباحث تلمودي (وبالصدفة، درسا الفارسيّة سويّاً وقرءا سعدي الشيرازي) قال غولدتزيهر: *"بالنسبة له، كانت اليهودية حقيقةً أدبية، وفي عام ١٨٦٧ كانت قد أضحَتْ سلفاً نبضَ حياتي"* [٥٥]. ويصرّ غولدتزيهر مدافعاً عن منزلته ووقارهِ بالقول:

> *"وكان بيتي الآن يهودياً في أسمى معانيه، ولقد أنشأتُ ولَدَيّ تنشئة دينية برفقةِ الأنبياء والمزامير وطَردَتُ كل الأكاذيب والدجل وأُسقَطتها من تربيتهم، ورغم أني بذلك قد أقمتُ معبداً في بيتي للإيمان القويم النقي بالله وباليهودية المسيحانية(*)، لا ينفكُّ أولئك الرجال الورعون من بوهيميا عن كيلِ الافتراءات متهمين إيّايَ بالهرطقة وقد كثرت أسبابهم في ذلك أكثر من أي وقتٍ مضى"* [٥٦].

لم يسامح غولدتزيهر مطلقاً معلمه الخاص وأستاذَ العلوم الإنسانية العامة البارز آرمينيوس فامبري Armenius Vambery (١٨٣٢-١٩١٣) بسبب تحوّله إلى المسيحية (بعد تحوّله قبل ذلك إلى الإسلام) بينما يسخر هو بالمقابل من غولدتزيهر لبقائه يهودياً نقياً رغم كل المصاعب[٥٧].

---

*) استخدام غولدتزيهر مصطلح Messianic بدلاً من Christianity فيه إحالة إلى أصل اعتقاد اليهود بالماشيح = الماسيح = الممسوح بالزيت أي المخلص المنتظر. (المترجم).

مفهومٌ تماماً امتعاضُ غولدتزيهر من عمله كإداريّ، أغضبه أن يكون باحثاً بارزاً وقد فُرِضَ عليه في الوقت ذاته تأديةُ عمل إداري مُمِلّ بشدّة (مع تعرّضه للإهانة من قبل أرباب العمل باستمرار) وليس لديه بطبيعة الحال ما يقدّمه في عمله لدى منظمة يهودية، وحينَ عُيِّنَ عميداً للكلية عام ١٩١٧، قابلَ الواجبات الإدارية المُلقاة على عاتقه بالدرجة ذاتها من الاحتقار التي قابل بها عمله الإداري في المجمع العبري وقد قال في ذلك: *"تدفعني وطأةُ هذا العمل العبودي إلى حافة الانهيار"*[٥٨]، وشأن كثيرٍ من الباحثين الكبار، فقد مقت الرّجل الأعمال الإدارية. فاتت باتاي تلك الحقيقة البسيطة والمفهومة تماماً بينما يمضي في سبيل البحث عن سمةٍ نفسية قاتمة في غولدتزيهر، ومن دون أن يتردّدَ قيد شعرة بالسعي المحموم نحو بناءِ رواية نفسية تستندُ على افتراءٍ وقدحٍ من قبل أحد معارف غولدتزيهر والذي نعتَهُ بـ Roshe (وتعني بلغة اليديش "الرجل الشرير"). تبدو تسمية غولدتزيهر بالشرير قاسية ولا تتناسب مع امتعاضه من الوقت المهدور في نوع من العمل الإداري (أي عمل إداري) يأخذه بعيداً عن عمله البحثي، وعلى أحدنا أن يتفهّمَ شغفَ الرجل بالبحث العلمي قبل اللجوء إلى التنقيب عن خصالٍ نفسية خفية أو معتمة فيه، وخاصة حين يتعلق الأمر بشخص بدأ فضوله العلمي النّهِم مذْ كان في الخامسة من العمر.

لم يُظهِر باتاي في نهاية مقدمته أي لمحةٍ من التفهّم بهذا الخصوص، بينما يوافق في الوقت ذاتهِ على أن: *"لاريبَ أن امرءاً قاسى تجربةً وأحوالاً كتلك التي قاساها غولدتزيهر، ستكون ردّة فعله بالقدر نفسه من الإحساس بالغبن والسّخط والغضب"*، ولكنه يبقى مصرّاً على أن:

> *"لا بد أن نفحةَ الكراهية الشديدة في ردة فعله عائدةٌ في قسمها الأكبر إلى الجنوح العاطفي الكامن في شخصيته، أكثر مما هي عائدة إلى طبيعة الظروف نفسها"*[٥٩].

إنها المحاولة الدؤوبة لجرّ خلاصة تاريخ إنسانيّ جامع إلى عيادة التحليل النفسي، يقوم بها أنثروبولوجيّ غير مختصّ بالتحليل النفسي، لا يمتلك

المؤهل العلمي ولا التدريب العملي في هذا الباب، وهذا أمرٌ معيب للغاية وغير مسؤول إطلاقاً. تفاني غولدتزيهر في مزاولة بحثه العلمي ونقده العرضي لمظهر شكليّ (ليس عقائدياً) في شعائر معتقده الخاص، وأخيراً، كراهيته العارمة للعمل الإداري الذي توجب عليه القبول به ليكسب عيشه ويمد عائلته بأسباب الحياة، ليست أسباباً يُركَن إليها لتبرير تسميته بـ"الرجل الشرير"، أو وصفِ علاقته بالإسلام كحالة "افتتان"، ولا تقدّم أبداً أية دلالات على إصابته بـ"عقدة حادة من معاداة اليهودية".

* * *

دون أن يكون "مفتوناً بالإسلام" أو مُصاباً "بعقدة حادة من معاداة اليهودية" وهو حتماً ليس "الرجل الشرير"، وبهدي تامّ من عواطفه الخاصة وأفكاره وقبل كل هذا، إدراكه العميق للهدف، بدأ غولدتزيهر رحلته إلى سوريا وفلسطين ومصر بعد حصوله على درجة الدكتوراه مباشرة ونشْرِهِ لمواضيع كثيرة في الديانتين اليهودية والإسلامية على نطاق واسع. لقد كان في ذروة توقهِ للاجتماع والدراسة مع أكثر الناس إجلالاً وتقديراً في نظره: زملاؤه المسلمون في الأزهر، وأكثرُ ما دفعَ غولدتزيهر للمضي في تلك الرحلة هو أنها الفرصة الوحيدة المتاحة له في عمره ليدرس إلى جانب الفقهاء المسلمين (وفي مصر على وجه الخصوص) والذين تماهى معهم في الحال إلى حدّ بعيد. فورَ وصوله إلى مصر، التقى غولدتزيهر وزير التعليم المصري، رياض باشا، وقد خلّف في نفسه أثراً طيباً بمعرفته باللغة العربية مما دفع الوزير لأن يعرض عليه منصباً في وزارته، إلا أن غولدتزيهر رفض العرض السخي وطلب عوضاً عن ذلك إذناً بالانضمام إلى الأزهر كطالب. فوجئ الوزير بطلبه هذا إذ لم يحظَ طالب غير مسلم حتى ذلك الوقت بهذا الامتياز وأجاب غولدتزيهر: - "لا يمكنني أن آمُرَ المفتي بقبولك"[٦٠]، فطلب غولدتزيهر منه رسالةَ توصيةٍ وموعداً مع المفتي فقط مشيراً أنه سيعتني ببقية التفاصيل بنفسه.

مضى غولدتزيهر إلى مقابلة المفتي "الشيخ العبّاسي" وقدّم له رسالة

الوزير رياض باشا. وعن ذكرى هذا اللقاء يقول غولدتزيهر أنه حالما وصل للقاء شيخ الأزهر، كان الأخير منشغلاً في نقاش قانوني يتعلق بتشريعات الميراث مع مشايخ أزهريين آخرين واستمر في نقاشاته الفقهية بينما كان غولدتزيهر في انتظاره. أخيراً، التفت إلى غولدتزيهر وسأله من يكون، وما هو دينه، وكيف وجدَ طريقه إلى الوزير؟، أجاب غولدتزيهر: *"اسمي إغناتس المَجَريّ"* و*"لقد وُلدت بين أهل الكتاب"* و*"أعتقد أنّ عليّ أن أُبعَث من جديد بين المؤمنين بالوحدانية"*[٦١]. لقد لاحظَ باتاي درجة الفطنة في هذا الإجابة ولكنه لم يدرِ كنهها تماماً، بل لجأ إلى تفسيرات عمومية قائمة على معرفةٍ صُوَريّة للغاية عن المراكز التعليمية الإسلامية العليا اعتمد عليها في تخمينه للظروف التي واجهها غولدتزيهر في الأزهر.

لم يُعرّف غولدتزيهر عن نفسه بـ"إغناتس المجري" بغرض إبهار الشيخ بطول المسافة التي قطعها ساعياً إلى الأزهر كما يلاحظ باتاي، بل إنه حينما فعل ذلك، كان يتقرب بهويته واسمه الصريح والصحيح مستخدماً الأسلوب العربي والإسلامي في التسمية. لقد قدّم نفسه للشيخ بطريقة دفعت عميد الأزهر لتقبله ومعانقته بسرور على الفور. كان واضحاً وصريحاً في التعريف بهويته وفوق ذلك، كان مُلِمّاً بنوعية الاصطلاحات اللغوية الخاصة بثقافة الناس الذين يكنّ لهم كل الإعجاب والتقدير. لم يعرّف نفسه بالشخص الذي "وُلِد بين أهلِ الكتاب" ليكون أميناً لمعتقده اليهودي الخاص واضعاً بحسبانه تسمية المسلمين لليهود بأهل الكتاب فحسب، بل كان ذلك توريةً حذِقةً بالمعنى الحرفي للتعبير وليس الفنيّ (وهذا ما فات باتاي تماماً). إنّه صاحب كتاب، باحثٌ كحالتهم، تماماً كما اعتبرَ نفسَهُ حين شرع في الإعداد لرحلته إلى مصر وقبل أن تطأ قدماهُ أرضَها: عضواً في "جماعة الفقهاء المُحمّديين"[٦٢]. في قوله: *"أعتقد أنّ عليّ أن أُبعَث من جديد بين المُؤمنين بالوحدانية"* إشارةٌ إلى إيمانه بالبعث المادي يوم الحساب، لكنّ فيه تعبيراً أكثرَ مباشرة عن إعادة إحيائه من جديد عبر بحثه العلمي في اعتراف صادق بوحدانية كل الأديان. أصابَ باتاي في قوله إن غولدتزيهر يستخدم مصطلح "الموحّدون" (المؤمنون

بإله واحد) باعتباره الوجه النقيض لمصطلح "المُشركين" (لا تتوقف هذه التسمية على عبدة الأوثان فحسب)، بل هي تنطوي كذلك على تلميح خفيّ (لكنّه مُستَشَفٌّ تماماً) إلى المسيحيين المؤمنين بالتّثليث، العقيدة التي لطالما احتكّت مع عقيدة التوحيد المطلق للمسلمين بطرق خاطئة. التوحيدُ غير المشروط في الإسلام واليهودية، للمسلمين واليهود، هو ما توسّلَ به غولدتزيهر هنا وليتأكّد ثانيةً من أنّ الشيخ قد فهم أنه يهودي وليس مسيحياً. الجذرُ الثلاثي "للموحدين" هو عينه لمصطلح "التوحيد"، وأعني وحدانية الإله، وهي مسألةٌ كلاميةٌ مُسهَبة قائمةٌ منذ حين في أصل هذا التعبير، وتمثّلُ الأساس الذي تقوم عليه هويّة المُعتزلة الدينية (أهل التوحيد والعدل).

كما هو استثنائيٌّ بالعموم، فإن ما هو جدير بالملاحظة في الطريقة التي عرّف بها غولدتزيهر عن نفسه، الحذاقةُ والكَياسةُ اللتين تحلّى بهما ليحافظ على ورعه وتقواه (بعيداً عن الرّيبة)، ويحافظ في الوقت نفسه على احترامه وتقديره العميقين لزملائهِ المسلمين وثقافتهم التعليمية. لقد تمكّن من تحقيق التوازن كما يروم، ثمّ انتقل إلى تطبيقه من باب آخر، فوضع الإسلام تحت مجهر البحث والتحليل "ليحلله بلا رحمة"، كما تقول عبارتُهُ الأثيرة، تماماً كما فعل مع اليهودية مستفيضاً في شرح أكثر تفاصيلهما التاريخية دقّة، وتلك أماراةُ الشخصية المتفوّقة كرجلٍ وكباحثٍ على السواء.

أخبرَ غولدتزيهر شيخَ الأزهر أن اسمه ايغناتس المجري، يهوديٌّ باحث من هنغاريا، عبارةٌ قصيرةٌ موارِبة تنطوي على دلالات ومعانٍ وقعت موقعاً حسناً في نفس الشيخ الذي سعى دون تردد في منح غولدتزيهر إذناً مكتوباً يخوّله حضور المحاضرات والحلقات الدراسية في الأزهر. كان شيخ الأزهر نفسه، كما ورد، ابناً لحاخام تحوّل إلى الإسلام[٦٢]، وهذه علامةٌ أخرى على الصداقة العملية البحثية التي تتجاوز الأديان والأوطان والثقافات، ومن دون أن يضحي بمثقال ذرّة من هويته أو مصداقيته أو معتقداته الموروثة،

كان ايغناتس المجري أخيراً في وطنه. يورد غولدتزيهر في مذكّراته أموراً من قبيل: *"لقد أسميتُ توحيدي بالله إسلاماً، ولم أكذب حين قلتُ إني آمنت بنبوءات محمد، وتشهد نسختي التي أحمل للقرآن على ميلي الروحي نحو الإسلام. لقد توقّع معلمي جاداً أن يرى تلك اللحظة التي أُشهرُ فيها شهادتي."*[٦٤]، لكن عبارات كهذه لا تتحمل تأويلاً أبعد من استغراق الباحث التّام في موضوع بحثه العلمي "الحياتي"، وبناءً على ما وردَ في مذكّراته ومحاضرته البانورامية وعلى شخصيته الورعة في جوهرها كمجتهدٍ يهودي، لم يفكر غولدتزيهر على الإطلاق بالتحوّل إلى الإسلام. لقد كان في الأزهر، الذي أضحى الآن وطنهُ إلى حد بعيد، كسمكةٍ تجوب مياه محيط صافية، ولم تدفعه جلالة الأزهر ومهابته للمساومة على استقامة إيمانه كيهودي إنمّا على العكس، أبرزتها وعززتها. الأزهر، واستطرادا، معرفة غولدتزيهر بالتعليم الدرسي الإسلامي، جعلاه أكثر ورعاً وإيماناً واجتهاداً ونبلاً كيهودي وهي الخصال التي شكّلت رأس المال الذي استثمره في دراسته وفهمه للإسلام. هذا النوع من الجدل غابَ تماماً عن كاتب "الصورة النفسية" المشغول برسم الصورة التي ارتآها "للرجل الشرير".

توجّب على غولدتزيهر تذليلُ عقباتٍ أخرى قبل حصوله على القبول النهائي للدراسة في الأزهر، وقد تمكنّ بما وُهِبَ من حضورِ البديهة والذكاء وسَدادِ الجواب من اكتساب محبة زملاءه ومعلّميه واستُقبِلَ بحفاوة وترحاب من قبل الشيخ محفوظ المغربي على وجه الخصوص الذي أخبر غولدتزيهر حال رؤيته له، بأنه قد رآه في الحلم قادماً ليدرس هنا معه مشيراً إليه بعبارة "سليل الأنبياء الأوائل"[٦٥]، وهذه دلالة أخرى على علمِ أصدقائه وزملائه بهويته وإيمانه الموروث من دون أدنى مشكلة. لقد رحّب به أساتذة الأزهر وطلابه بنفس الدرجة وأحبوه وأعجبوا به وعدّوهُ واحداً من خاصّتهم، وقد اعتاد على زيارتهم في أماكن إقامتهم وبادلوه ذلك بالمثل. كان يمضي صباحاته بالدراسة في المكتبة ثم ينضم إلى المحاضرات وحلقات الدرس، ويخرج مساء للتنزه مع أصدقائه وزملائه. *"كان ينتقل*

مــن *فــردوس إلى آخــر*"[٦٦]، ولم تبرح ذكرى تلك الأيام مخيّلةَ غولدتزيهر حتى مماته ويتذكّرها بولهٍ على أنها الزمن الأجمل في حياته. حافَظَ رياض باشا على تزكية غولدتزيهر ولم تنقطع لقاءاتهما، وقد عرض عليه مُجدّداً البقاء في مصر وتوليته منصباً أعلى مقاماً مما يمكن أن يعرض عليه في هنغاريا، إلّا أنه كرر رفضه لذلك العرض بلباقة. لم يكن استغراقه في عمله البحثي أو علاقاته مع المسؤولين الرفيعي المستوى لتقف حائلاً دون اهتمامه البالغ بالمشاعر المعادية للكولونيالية في مصر. يشخّص باتاي سياسة غولدتزيهر قائلاً: "*خـلال الاحتفـال بعقـد قـران ابنـة نائـب الملـك، شـاركَ غولدتزيهـر في الهيَـاج الـذي عـمّ الأسـواق ضـد المكاسـب التـي يتمتع بهـا الأوروبيـون في مـصر.*"[٦٧]، ما يسميه باتاي "هياجاً" هنا، يمكن لغيره أن يطلق عليه تسمية مختلفة، احتجاجاً مناهضاً للكولونيالية على سبيل المثال. تردد غولدتزيهر إلى حلقات الوطنيين المصريين، وقد دبّجَ بيانات تاريخية تدعو لإعادة بناء الثقافة المصرية لمواجهة الكولونيالية الأوروبية[٦٨]، وانضم كذلك إلى الاحتجاجات في شوارع القاهرة، كتب وتكلم باسمِ الوطنية المصرية في الحلقات التي تردد إليها، ورفض الانضمام إلى التجمعات الأوروبية المقصورة على الأوروبيين مالم تُوجّه الدعوات على السواء لأساتذته وزملائه في الأزهر، ويفسّر باتاي كل تلك الأفعال النبيلة والأخلاقية، بما يراه تماهياً من قبل غولدتزيهر مع "*الإســلامية التقليديــة المناهضــة للغــرب في مــصر*"[٦٩]، معتبراً أن معارضته المبدئية للكولونيالية ومؤازرتهُ للمشاعر المصرية، وأعمالهِ وبياناتهِ تندرج جميعاً تحت عناوين "الهياج" أو "مناهضة الغرب."[٧٠].

بعد أسابيع فقط من مغادرته بودابست، كان غولدتزيهر ذو الثلاثة والعشرين ربيعاً يتظاهر في الشوارع والأزقة ضد الكولونيالية الأوروبية جنباً الى جنب مع أصدقائه وزملائه المصريين، مجسّداً ما يمكن لنا أن نسميه بلغة اليوم: ناشطاً أكاديمياً، مناهضاً عنيفاً للكولونيالية ومنتقداً للغطرسة الأوروبية في البلاد التي يجري فيها بحثه العلمي، وكانت إقامته المؤقتة تلك في

بلاد المسلمين فرصةً نادرة لوضع قناعاته الأخلاقية وذخيرتهِ العلمية موضعَ الاختبار أمام الحقائق المادية المعاشة للناس والمعتقد الذي وهب حياته البحثية لفهمه، وقد واجهَ باتاي وقتاً عصيباً في محاولته سبرَ هذا البعد في شخصية غولدتزيهر الذي تقدّم سياسته المناهضة للكولونيالية وابتهاجه في تطوافه على مقارّ التعليم الإسلامي تفسيراً لحماسه الشديد لهذه الرحلة أبعد ما يكون عن تأويلات باتاي من "الافتتان بالإسلام" أو "عقدة حادة من معاداة اليهودية" أو "معاداة التغريب".

بقي غولدتزيهر في القاهرة حتى منتصف نيسان/إبريل ١٨٧٤، وعاد إلى بودابست قبيل وفاة والده ببضعة أيام في أيار/مايو ١٨٧٤، وكانت آخر أعماله الهامة التي أدّاها خلال إقامته في القاهرة، مشاركتُه في صلاة الجمعة، وبمساعدة أحد زملائه السوريين، عبد الله الشامي، استطاع غولدتزيهر إشباع رغبته الأخيرة بالانضمام الى صلاة الجمعة وعلى مقربة من ضريح الإمام الشافعي. يتذكر ذلك قائلاً: *"وسط تلك آلاف من أهل التقوى، احتكّت جبهتي بأرضِ المسجد...لم أكن في حياتي أكثر خشوعاً واتّضاعاً، أكثرُ صدقاً في خشوعي، مما كنت عليه في يوم الجمعة المهيب ذاك"*[٧١]. بالمحصلة، كانت السنة التي أمضاها غولدتزيهر في سوريا وفلسطين ومصر بالنسبة له *"سنةً مليئةً بالفخر، مليئةً بالمجد، مفعمةً بالنّور"*[٧٢].

* * *

لفهم مأزق غولدتزيهر كباحثٍ متميز حُرِمَ من منصبٍ تعليمي لائق، إضافة إلى نشاطه المناهض للكولونيالية في مصر، يتوجّب استقراء ذلك عبر عقدِ مقارنةٍ بنّاءة بينه وبين معلّمه آرمينيوس فامبيري Armenius Vambery، وهو مستشرقٌ مشعوذٌ إلى حدّ بعيد، وجاسوسٌ بريطاني باعترافه هو، الرجل الذي دفعته وصوليّته الوظيفية إلى التخلّي عن إيمانه الموروث فتحوّل بادئ الأمر إلى الإسلام ثم لاحقاً إلى المسيحية ليقدم خدماته الجاسوسية إلى الكولونيالية. الرّجل الذي مقتَه غولدتزيهر بينما أُعجبَ به باتاي جداً.

لم تكن عودة غولدتزيهر إلى بودابست حدَثاً سعيداً، إذ سرعان ما توفي والده، فأصبحَ مسؤولاً عن إعالة أمّه وشقيقتهِ، ولم يَلُحْ في الأفق وعدٌ بمنصب تعليمي كما يشتهي، فقبلَ مُكرهاً العمل في منصب إداريّ. أثارت هذه النقطة سخرية باتاي الشديدة فانتقد حنقَ غولدتزيهر على هذا العمل الإداري، إلا أن غضب غولدتزيهر لم يكن موجّهاً نحو الدور الذي يمكن لهذا المجمّع أن يقوم به (أو يجب أن يقوم به) أيّاً تكن أهمية هذا الدّور. المسألة هنا أنه كان باحثاً أنهى للتوّ دراسته الرسمية في أوروبا وحصل على أعلى درجاته العلمية وقد كتب ونشر على نطاق واسع كما أنّه سافرَ ودرس في جامعة الأزهر، الخطوة الجريئة التي لم يخطُها أيّ مستشرق أوروبي، وهذا العمل الإداري المملّ (أي عمل مماثل بغض النظر عن أهميته) كان دون قدرِ علمه وإنجازاته. إخفاقُه في فهم هذه النقطة، دفع باتاي إلى وصف غولدتزيهر على أنّه *"مُصاب بجنون العظمة إلى حد ما"* [٧٣]، ثمّ يتساءل لماذا لم يمكنه على الأقل *"أن يحتفي ببعض الرّضى لتولّيه هذا المنصب الحيويّ كمدير فعليّ في الحقيقة لأكبر مجمع عبري في العالم"* [٧٤].

لم يكن غولدتزيهر في الواقع قريباً حتى من منصب "المدير الفعليّ" لأي شيء في المجمّع. بعض من هم أقل ثقافة منه بأشواط، مثل موريتز وارمان Moritz Wahrmann (١٨٣٢-١٨٩٢) الذي انتخب رئيساً للمجمع العبري عام ١٨٨٣، داومَ على ترويعِ غولدتزيهر لتسع سنواتٍ متوالية، فقد امتلك من القوة والسلطة ما مكّنه من مصدر رزق غولدتزيهر وعائلته أيضاً ومن ممارسة نوع من السّادية والإخضاع المذلّ المُتعمّد بحقّه. امتلأت صفحات مذكراته بوصف ضروب العذابات التي عاشها في قبضة وارمان والرؤساء الآخرين في المجمّع، والتي قادته مرّة إلى التفكير بالانتحار. في شتاء ١٨٨٣-١٨٨٤ (ذلك عندما أصبح وارمان رئيساً للمجمع)، يقول غولدتزيهر *"بكل ما أتحلى به من جَلَدٍ وصبرٍ، أخشى كارثةً قد تعصف بكياني الدّاخلي... ما من رغبةٍ تُلحُّ عليّ أكثر من الانعتاق من قيد هذه الحياة بالموت، أتضرّع إلى الربّ الرحيم في صلواتي كل ليلة ألا أصحوَ بعد نومي... وعندما أصحو في الصباح، يملؤوني شعور الرهبة*

والخوف من يوم جديد يلقي بي في يد هذه الحياة الملعونة التي لا أجد فيها غير الغُبنِ والعذاب." [٧٥]. ما الذي دفعه إلى هذه الدّرجة من القنوط؟ يتابع جولد تسيهر سرده عن منصب المدير الفعلي الذي تولّاه في أكبر مجمع عبري في العالم (على حد تعبير باتاي): *"كنت أجلس ككاتبٍ فقط في الاجتماعات الإدارية، ولمئات المرّات تحدّث ذاك المستبدّ وارمان علناً عن [قلة كفاءتي وحماقتي]"* [٧٦]، وكان الأخير قد سخر من غولدتزيهر في مناسبة أخرى بقوله *"تريد أن تكون فيلسوفا!"*، *"لو أن طفلاً عمره أربعة أعوام أجابني جوابك هذا لقرّعتهُ بقسوة"* [٧٧]. لم يكن غولدتزيهر "مديراً فعلياً" لأي شيء في هذا المجمع، بل كان باحثاً مرموقاً وقع في فخ عملٍ إداري مثير للشفقة، وأهينَ بصورة ممنهجة ولاقى ألوان العسفِ على يدِ من هم أعلى منه سلطة وأدنى منه علماً وثقافة.

يُعلَنُ عادةً عن مناصب تعليمية شاغرة بين الحين والآخر ومنها ذاك الذي أُعلن عنه في الإكليريكية الحاخامية في بودابست، إلّا أن مجازفة غولدتزيهر في استجواب التوراة العبرية في عمله "الميثولوجيا لدى اليهود" من باب النظريات الحالية للأسطورة المتقدّمة لماكس موللر Max Muller (١٨٢٣-١٩٠٠)، أثارت المشاعر الدينية لدى المسؤولين عن التعيين في ذلك المنصب الأكاديمي [٧٨]. يحمّل غولدتزيهر أرمينيوس فامبري، الرجل الشديد النّفوذ والتأثير، وِزرَ المسؤولية المباشرة في عرقلة حصوله على منصب تعليمي. يتحدّث عن المأزق الذي يعايشهُ في بودابست: *"لقد تم تجاهلي تماماً هناك... إن هذا الوحش الشّرير ينال ثأرَه منّي"* ناعتاً إيّاه بـ*"الكاذب الأكثر دهاءً"* مؤمناً أن فامبري *"لا يمكنه الحفاظ على مهابته دون التقليل من شأني"*. بعد استقالة زميله القديم بيتر هاتالا Peter Hatala في آذار/مارس ١٩٠٥، عُيّنَ غولدتزيهر أخيراً أستاذاً متفرّغاً مدفوع الأجر، وكان على تمام القناعة أن ذلك حصلَ على الضدّ من دسائس فامبري الذي لو كان حاضراً في السادس عشر من (آذار/مارس، عندما صوتت الكلية بالإجماع لصالح غولدتزيهر) لما كان لهذا الإجماع أن

يلتئم و"*أن يحظى بتصويت هذا الجاهل الخبيث*"[٧٩].جاء هذا التعيين بعد خمسةِ وثلاثين عاماً، ١٨٧٠-١٩٠٥، من حصول غولدتزيهر على درجة الدكتوراه من لايبزيغ Leipzig، وبعد إحدى وثلاثين عاماً من نهاية رحلته العلمية في الأزهر، وبعد عقود طويلة من الصبر على العمل الإداري المهين والمُذلّ ليكسب عيشه ويعين عائلته. يصرّ غولدتزيهر بعناد على عدمِ صلة فامبري بأمرِ تعيينه هذا والذي ما كان ليحجمَ عن إيقافهِ إن أمكنه ذلك[٨٠].

بينما يتّخذُ باتاي جانبَ فامبري بشكل لا لبْسَ فيه (ومن دون أدنى تبرير لذلك سوى انجذابه الشديد لهوية فامبري السياسية)، يستخفّ بكل السّمات الأخلاقية والأعمال الفكرية التي تميّز غولدتزيهر عن فامبري، رامياً غولدتزيهر بسهم الضغينة ومتهماً إياه بالجحود في حقّ أصدقائه وزملائه[٨١].

رأينا فيما سلف كيف قدّم باتاي غولدتزيهر في صورة "*الرجل شرير*"، الذي كان "*مفتوناً بالإسلام*"، و"*يعاني من عقدة حادة من معاداة اليهودية*" و"*مصاباً بجنون العظمة إلى حد ما*" و"*جاحداً تماماً*"، وسيكون لزاماً علينا الآن أن نلقي نظرة أكثر تمحيصاً في شأن فامبري لتسجيل الفروقات بينه وبين غولدتزيهر، فقد كانا مختلفين جذريّاً وعلى تنافر سياسيّ جوهريّ بائن، وهي الحقيقة التي أهمل باتاي معظمها وبالكاد تطرّق إليها.

كان فامبري منتظِماً في أعمال الكولونيالية البريطانية في الهند كخبير في شؤون آسيا الوسطى، وقد التقى أمير ويلز (إدوراد السابع) شخصياً وتباهى باستقبال الأخير له في قلعة وينزر Windsor. يذكر باتاي نفسه "*كان فامبري قد أصبح مستشاراً للحكومة البريطانية لشؤون سياسات الهند وآسيا*"[٨٢]، وكان رجلاً فاحش الثراء رآكم ثروته من عمله "كعميلٍ سرّيّ" لصالح البريطانيين والعثمانيين على السواء، كما يصف نفسه بفخر، واضعاً خبرته في شؤون الشّرق تحت الخدمة المباشرة للكولونيالية البريطانية (أفضى هو نفسه بذلك مرّاتٍ عدّة ولأكثر من شخص)[٨٣]. وقد قال مرّةً لغولدتزيهر بنغمةٍ ناصحةٍ متعالية "*في هنغاريا لا يحتاج المرء إلى العلم، أتظن أني جمعت ثروتي هذه بالعلم؟ ها ها ها! لقد تقاضيتُ*

دخلاً سنوياً من ملكة بريطانيا ومن السلطان العثماني لقاء أعمالٍ سياسية، وقد رفعت بريطانيا الآن دخلي السنوي بمقدار ٥٠٠ جنيه إسترليني... هذا هو العلم" [٨٤]. لا يؤكّد هذه النقطة اقتباسُنا السابق من مذكّرات غولدتزيهر فقط، بل أيضاً تأكيدُ باتاي نفسه للثروة الاستثنائية التي امتلكها فامبري ولحقيقة عمله كعميل سرّي في خدمة الإمبراطورية العظمى والسلطنة العثمانية على السواء مقتبساً من مذكّرات ثيودور هرتزل (التي حررها باتاي أيضاً). يذكر هرتزل، وبغض النظر عن أي موقف عدائيّ لغولدتزيهر اتجاه فامبري، أن فامبري قد أسرّ له بحقيقة عمله كجاسوس لصالح البريطانيين والعثمانيين في الوقت عينِه[٨٥].

إضافةً إلى شهادات غولدتزيهر، هرتزل، وباتاي، لدينا وثيقةٌ من فامبري بخط يده، تدعم رأي شخص مبدئيّ مناهض للكولونيالية مثل غولدتزيهر ومقتَه لفامبري الذي سمّاهُ مراراً "بالدّرويش الغنيّ المُحتال"[٨٦]. تاريخ خدمة فامبري للإمبراطورية البريطانية طويلٌ وحافلٌ بالمجازفات. في سنة ١٨٦٠، تنكّر فامبري بزي درويش جَوّال وسافر عبر آسيا الوسطى وإيران ليجمع معلومات استخباراتية مفصّلة وحيوية للشخص الإنكليزي المسؤول عنه مباشرة، وتقدّم رواية فامبري الخاصة عن هذه الرحلة [٨٧] تفاصيل كثيرة عن مغامراته، فقد تنكّر واتّخَذَ اسمَ "رشيد أفندي" لنفسه، ليجوبَ أصقاع المنطقة المهمة استراتيجيّاً للبريطانيين ويجمع المعلومات الاستخبارية الدقيقة ثم يختتم رحلته هذه عائداً إلى لندن ليسلّم تقريره في ٩ حزيران/ يونيو ١٨٦٤[٨٨]. بعد رحلته الطويلة إلى إيران وآسيا الوسطى، توصّل فامبري إلى الاستنتاج التالي: *"ليس لدي أدنى درجة من الشكّ في أن الحضارة المسيحية هي الأكثر نبلاً بين كل المجتمعات الإنسانية القائمة وأنظمتها، وستكون هديّةً عظيمة الشّأن لآسيا الوسطى أيضاً"*. إلى هذا الحد يمضي منهج فامبري المقارن بين اليهودية (ديانته الأصلية) والمسيحية والإسلام!، وبالنظر إلى رؤيته السياسية، يضيفُ داعماً الأجندةَ السياسية لأرباب عمله، قائلاً *"لا أجد تفسيراً لهذا... كيف يمكن لبريطانيا التي تسيطرُ على الهند أن تقابل الغارات الرّوسيّة بهذه اللّامبالاة، وأرى أن*

الجانب السياسي لهذه المسألة يفوق الجانب الاجتماعي أهميّة"[٨٩]. بنظرةٍ جليّةٍ أملَتْها طبيعة عمله في التّجسس "الاستشراقي"، كان فامبري مصمّماً على إقناع البريطانيين بخطورة التدخّل الروسي في آسيا الوسطى، الإقليم الحيوي الضروري لحماية المصالح البريطانية في شبه القارة الهندية. لم يكن البريطانيون بالطبع غافلين أو مكتوفي الأيدي بحكمِ توغلّهم الواسع في إيران وأفغانستان وآسيا الوسطى وبدرجة تفوق ما علِمَهُ فامبري أو ما اعتقد أنه سرّاً اكتشفه. بدأ التدخل البريطاني في المنطقة مبكراً مع بدايات القرن التاسع عشر بما فيه إيران، وجاسوسهم المستشرق المبعوث إلى هناك كان جزءاً من عملية استخبارية واسعة. ما إن اندلعت الحروب الفارسية - الروسية ١٨٠٤ - ١٨١٣ ثمّ مجدداً ١٨٢٥-١٨٢٧، بدأ الإنكليز محاولاتهم الحثيثة في إيران وآسيا الوسطى للسيطرة على القاجار في مواجهة تقدم قوات نابليون في بواكير ١٨٠٥، إبان تحالف الأخير (عبر معاهدة فينكشتين Finckestein في الثالث من أيار/مايو ١٨٠٧) مع القاجار بهدف إثارة المتاعب للبريطانيين في جنوب آسيا، ومن باب مساعدة القاجار في حربهم ضد الروس (وكتعويض لهم عن طرد الفرنسيين) حوّل الإنكليز إيران إلى منطقة عازلة بين الهند وروسيا. عندما كرر القاجار غزواتهم على هرات Herat بحلول ١٨٣٠ (ثالث أكبر مدينة في أفغانستان) ازدادت مخاوف البريطانيين من سوء تصرّف القاجار، ورأوا الهند، درة التاج البريطاني، عرضةً للمغامرات الروسية، ثمّ في ٢٤ تشرين أول/ أكتوبر ١٨٦٥، اجتاح القاجار هرات أخيراً، وفي الرابع من كانون أول/ديسمبر من العام نفسه، استولت البحرية البريطانية في الخليج العربي/الفارسي على جزيرة خارج Kharg وتابع البريطانيون تقدّمهم باتجاه الشمال على طول الطريق إلى الأحواز. بحلول الرابع من آذار/مارس ١٨٥٧، وقعت معاهدة في باريس بين إيران وبريطانيا العظمى. غادر القاجار بموجبها مدينة هرات وغادر البريطانيون جنوب إيران، وسرعان ما خُلقت أفغانستان كمنطقة عازلة بين روسيا والهند. نستنتجُ مما سبق أن رحلة فامبري عبر آسيا الوسطى وجمع المعلومات الاستخبارية في بداية ستينات القرن التاسع عشر، قد حصلت

بعد سلسلة الأحداث المحورية تلك، وبعد توسع المصالح البريطانية في المنطقة بشكل واضح.

خلافاً لفامبري وسجله الوظيفي اللّامع كجاسوس، كان غولدتزيهر، من ناحية مبادئه الأخلاقية والفكرية، معارضاً للكولونيالية الأوروبية بالعموم. لقد عاد لتوه من القاهرة، حيث شارك مع أصدقائه وزملائه المصريين في "الهياج"، كما أورده باتاي، ضد المصالح الكولونيالية عينها التي اغتنى فامبري من عمله في خدمتها. إنهما مختلفان جذريّاً وعلى طرفي نقيض في الميزان الأخلاقي، أحدهما جاسوس غنيّ خدم الكولونيالية الأوروبية متواضع الحال (كمستشرق) ولم يمانع من التحوّل من اليهودية إلى الإسلام في بادئ الأمر ثم إلى المسيحية حين اقتضت وصوليّته الوظيفية ذلك، والآخر ناشط قويّ معارض للكولونيالية، فقيرٌ ماديّاً لكنه امتلك ما يبرّر اعتزازه بنفسه كباحث، رجلٌ على قدر من الاستقامة الأخلاقية بقي مخلصاً بصدق لإيمانه الموروث رغم كل المصاعب معتبراً ذلك مبدأً أخلاقياً لا محيد عنه.

كما أوردَ في مذكّراته، كان غولدتزيهر داعية قويّاً للأفكار المناهضة للكولونيالية خلال وجوده في مصر أوائل عام ١٨٧٠، الأفكار عينها التي أصبحت بعد عقد من الزّمن نداءَ الدعوة في الثورة المناهضة للكولونيالية بزعامة عربي باشا في بداية عام ١٨٨٢[٩٠]، وهذا ما يدلّ بجلاء على البون الشاسع بين غولدتزيهر وفامبري الذي قال له في إحدى المناسبات: "*كلّ رجل لا يجيد كسْبَ المال الوفير هو شخص مذموم... لقد كسبت ربع مليون، نصف مليون من الكورونات، ولكن ليس بالعلم، العلم هُراء*"[٩١]. عدا عن إخفاقه في فهم انجذاب غولدتزيهر الفكري إلى التعليم المدرسي الإسلامي، يسئ باتاي فوق ذلك فهم غضب غولدتزيهر من فامبري، ويستغل هذه المناسبة أيضاً لإضافة المزيد من ألوان الإهانة على اللوحة التي يرسمها في "الصورة النفسيّة".

لا تتوقف النزعة النقدية لدى غولدتزيهر على منهجه البحثي بل تمتدّ

إلى آراءه السياسية والتي بدورها لم تتوقف على مناهضة الكولونيالية فحسب، بل تمتدّ إلى مناهضة المؤسسة أيضاً[*].

مع كلّ التقدير والمحبة اللتين يكنّهما لصديقه ويلهلم باتشر، انتقد غولدتزيهر فيه كثرةَ اعتماده على الكتب وامتثالِه الشديد للأعراف والتقاليد: "*دونما إحساس بالخزي، استطاع أن يطوّع عقله ليتواءَمَ مع الاتّجاهات المسيطرة السائدة والتي أصبح بمرور الوقت ممثّلاً لها*"[٩٢]. إذا كان هذا حالُ غولدتزيهر مع من يحفظ له ودّاً كبيراً وانتقده رغم ذلك بلباقة شديدة، فكيف به مع جاسوس ثريّ وضع معرفته الاستشراقيّة في يد الكولونيالية البريطانية التي عارضها هو في شوارع القاهرة. الأمر الذي يراه باتاي، في غمره إعجابه الكبير بفامبري، "مناهضة للغرب" و"مؤازرةً للمشاعر الإسلامية التقليدية" وبالنتيجة "هياجاً".

ثمة اختلاف مبدئي آخر بين الرجلين يمضي بنا أبعد نحو تفسير بغض غولدتزيهر لفامبري من دون اللجوءِ إلى الصّيد في الماء العكر عبرَ طُرقٍ نفسيّة ملتوية. انتهازية فامبري التي وسَمتْ مساره الوظيفي، قادته إلى العمل كوسيط قَدّمَ ثيودور هرتزل (١٨٦٠-١٩٠٤) بين يديّ السلطان العثماني للحصول على إذن بالاستيطان اليهودي في فلسطين. وبحسب باتاي، كان فامبري صديقاً حميماً مقرباً من هرتزل الذي اعتاد أن يناديه "العم فامبري"، وبعد وفاة هرتزل أصبحَ فامبري مستشاراً لديفيد فولفسون David Wolffsohn، ثم لرئيس المنظمة الصهيونية العالمية. على العكس منه، رفض غولدتزيهر حتى مماته أن يكونَ على صلةٍ بأي أمر له علاقة بالصهيونية، وبكلمات باتاي ذاتها: "*على الرغم من تحوّل فامبري إلى الإسلام ثمّ إلى المسيحية، إلّا أنه بقي يهوديّ الطويّة وأعلن عن صهيونيّتِهِ بكلّ فخر، وعلى العكس منه، بقي غولدتزيهر مع كل حماسته الدينية الراسخة معارضاً للصهيونيّة*"[٩٣].

(*) Anti-Establishment رأي ومعتقد يقف على الضد من المبادئ التقليدية والسياسية والاقتصادية للمجتمع واستخدم للمرة الأولى عام ١٩٥٨ من قبل المجلة البريطانية New statesman للإشارة إلى أجندتها السياسية والاجتماعية. (المترجم).

تلقي هذه الحقائق الضوء على الاختلافات الجوهريّة السياسية والأخلاقية بين فامبري وغولدتزيهر، وتفسّر مغزى غضب غولدتزيهر بشكل أكثر وضوحاً من دون الحاجة إلى الاتكاء على حقدٍ قاتم متجذّر عميقاً في الحديث عن غولدتزيهر. عندما يتعلق الأمر بانتهازية وظيفية تدفع شخصاً إلى ترك معتقده متحولاً إلى الإسلام ثمّ إلى المسيحية حين يخدم ذلك غاياته (ولا يوجد أيّ دليل على أن حتى صهيونيّتهُ المزعومة تتعدّى كونها خطوة انتهازية أخرى تخدمُ مصالحه الخاصة)، والذي يؤمن بأن: *"ليس لدي أدنى درجة من الشكّ في أن الحضارة المسيحية هي الأكثر نبلاً بين كل المجتمعات الإنسانية القائمة وأنظمتها القائمة"*، يسمّيه باتاي *"شخصاً يهوديّ الطويّة"*، لكن حين الحديث عمّن حافَظَ على تماسكه الديني وورعه الجوهريّ واجتهاده كيهوديّ رغم كل أهوال معاداة السّامية في أوروبا، ورغم انجذابه الفكري للتعليم المدرسي الإسلامي فذلك الشّخص، بحسب باتاي، يعاني من "عقدة حادة من معاداة اليهودية".

لم يُثنِ الوقت العصيب والظروف الشاقة غولدتزيهر عن متابعة إنتاجه العلمي الغزير، فاستمر في الكتابة، وحضر عدة مؤتمرات دوليّة، قدّم أبحاثاً تعليمية وقد أحاطه نظراؤه بمظاهر الحفاوة والتقدير، ولم يكن إنتاجه العلمي عند هذه المرحلة وقفاً على الدراسات الإسلامية فحسب، فقد قدم خلال الأعوام ١٨٨٧ - ١٨٨٨ سلسلة من المحاضرات العامة حول *"ماهية وتطوّر اليهودية"*[٩٤] غير أن إنجازه الأكبر في هذا العَقد كان نشره الجزء الثاني من "دراسات إسلامية" (١٨٨٩-١٨٩٠). في حين لم تلقَ محاضراته الشعبية حول اليهودية الترحيب والحفاوة كما يجب فقد *"كانت محاضرته أعلى سويةً من قدرة جمهوره على استيعابها"*[٩٥]، فإن عمله الفذّ عن الإسلام في جُزأيهِ الصادِرَين قد وضعه على قمّة هذا الفرع من المعرفة كمعلّمٍ لا يضاهيهِ في ذلك أحد. بين اتّجاهين شديديّ التطرف، أحدهما يكيل الاتهامات لغولدتزيهر عازياً موقفه إلى حقدٍ يستبطن شخصه، والآخر يمطره بآيات التقدير المُبالغ فيها خالقاً صورة "العبقريّ المُعذَّبْ"[٩٦]، يعتبر باتاي نشرَ الجزأين من "دراسات إسلامية" قرينةً على

أن "حتى مجيء غولدتزيهر كان كل ذلك ميداناً غامضاً مجهولاً، ليس للباحثين الأوروبيين فقط، ولكن حتى للفقهاء المسلمين "العلماء Ulama" والإنتلجنتسيا الإسلامية. يتفقُ الوسط العلمي البحثي بعد نشر هذا العمل على أن غولدتزيهر قد خلق تاريخاً فكرياً للإسلام" (٩٧).

هذه اللامعقولية التي يرفضها المنطق ببساطة كررها على الدوام مستشرقو الأزمنة التالية. كيف يمكن للمسلمين أن ينتجوا تاريخهم الفكري الخاص، الذي ثابر غولدتزيهر على دراسته كموضوع رئيس في بحثه العلمي، ثمّ تأخذهم الغفلة عما أنتجوا؟! كانت متعةُ غولدتزيهر الكبرى (ولفترة وجيزة) هي مقامُهُ ودراسته وسط أصحاب التاريخ الثقافي ذاك، ولقد ملأهُ قبولهم إيّاه على قدم المساواة زهواً وحبوراً. فكيف أمكن له أن "يخلق التاريخ الفكري للإسلام؟".

لم يفعل غولدتزيهر ذلك، بل كان باحثاً بارزاً في مجالٍ معرفي غير شائع ولا مألوف ولم يخلق التاريخ الفكري لحضارة بأسرها. وأخيراً، لم يكن ذلك "العبقري المُعذَّبْ" ولا ذاك "الرّجل الشرير".

* * *

يعمد باتاي في هجومه غير الموضوعي على تشويه المُنجزَ التاريخي الإنساني لغولدتزيهر بصورة كاملة، ويمارس تشويشاً على ماهية ونوعية بحثه العلميّ، ثم ينتقل إلى القدحِ المحض حين يتناول حياة غولدتزيهر الشخصية.

خلال عمله كباحثٍ مستقلّ في تلك السنوات المضطربة، تلقّى غولدتزيهر عروضاً عدّة للعمل في جامعات ألمانيا، بريطانيا، ومصر إلّا أنّه رفضها جميعاً وآثرَ البقاء في بودابست حيث تقيم عائلته وأصدقاؤه المُقرَّبون. رأى باتاي في هذا الرّفض علامة على ارتباك روح غولدتزيهر التي، بطريقة ما، تنشدُ العذاب وتهواه، ثم يضيف على ذلك في "الصورة النفسية" ممعناً في القدح:

"لو لم يحظَ غولدتزيهر بالفرص التي تمكّنه من كسر الأغلال

التي كبّلَتْهُ في المجمع العبري في بيست لثلاثين عاماً، لكانت حياته حقّاً قصّة مثيرةً للشفقة عن عبقريّ مغلول اليد، أمّا وقد واتَتهُ فرص وافرة ليحرر نفسه ويتخذ خطوة حاسمة في هذا الاتجاه، فذلك ما يضعنا أمامَ حالةٍ أقرب إلى كونها مَرَضيّةً منها مثيرة للشفقة."(٩٨).

في الحقيقة، كان لدى غولدتزيهر من الأسباب الواضحة والصحيّة ما يسوّغ تمسكه بالبقاء في بودابست، إذ كان مسؤولاً عن رعاية أبناء شقيقته المتوّفاة واعتزازهُ بوطن كهنغاريا، لماذا يتوجب عليه التخلي عن ذلك والذهاب إلى ألمانيا أو بريطانيا أو مصر؟! بودابست هي مدينته وهنغاريا هي وطنه الذي تكلم عنه بعاطفة مشبوبة وضمير غيور إذ: *"كان يشعر أن لديه مهمّة خاصة يؤدّيها في وطنه"*(٩٩)، وقد كتبَ مرّةً عن عمل البعثة التبشيرية البهائية محاولاً هدايةَ الناس في بودابست إلى دينه وتعريفهم به.

أثمر زواجُ غولدتزيهر من لورا ميتلر Laura Mittler في أيار/مايو ١٨٧٨ عن ولدين، ماكس وكارولي Max & Karoly. أقدم ماكس ابنه الأكبر على الانتحار في ٣١ مايو/أيار عام ١٩٠٠ وكان في العشرين من عمره، الأمر الذي ترك تأثيراً مدمّراً اعلى غولدتزيهر أشار إليه في مذكّراته: *"إنّه اليوم الأكثر قتامةً في حياتي... لقد دُمِّرَ بيتي"*(١٠٠).

عندما تزوج ابنه الأصغر كارولي من ماريا فرويدنبرغ Maria Freudenberg عام ١٩١٢، تنامى في نفس غولدتزيهر ميلٌ عاطفي عميق اتجاه زوجة ابنه ورأى في هذا رسالةً ربانيّةً تستحثّه على رفض عروض العمل خارج هنغاريا ليبقى وسط عائلته ويحظى بنعمة وجود زوجة ابنه في حياته. بصورة تدعو للدهشة، يعكّر باتاي صفوَ هذه الصورة في وصفٍ أرعنٍ وبذيء لانجذاب غولدتزيهر إلى زوجة ابنه متهماً إيّاه بالوقوع في حبّها. بعد توصيفه رفضَ غولدتزيهر لعروض العمل الكثيرة على أنّه "هذيانات رجل مُتحمّس"، يعتقد باتاي أن غولدتزيهر الذي كان عمره آنذاك ثلاثة وستين عاماً قد وقع في حبّها على الفور [زوجة ابنه ماريا ابنة الثلاثة والعشرين ربيعاً](١٠١)، زاعماً أنه اختار البقاء في بودابست كي "يعيشَ

نشـوة الحـبّ الـذي وقع بـه مـع زوجـة ابنـه، العَطِيّـة السّـماوية"، ويؤكد على مسألة الفرق العمري الكبير بينهما ليضيف المزيد من النكهة على افتراضاته الافترائية [١٠٢].

لا شيء... ما من دليل في أيّ من فصولِ مذكّرات غولدتزيهر يمكن أن يدعم الصورة المشينة التي يحاول باتاي تقديمها بلغةٍ تفوح منها رائحة التشهير والقذف، سوى حبٍّ أبوي صافٍ بكل معنى الكلمة يبديه غولدتزيهر لزوجة ابنه، ولم يعبّر غولدتزيهر عن علاقته بماريا إلّا بعبارات من مثل: *"إنهـا الآن ابنتـي" أو "زوجـة ابنـي كارل الطيّبـة" أو "هـي منذ الآن أضحَـت كل شيء بالنسـبة لنـا"*. لم تعش ماريا طويلاً وماتت بشكل مأساوي في الثامنة والعشرين من عمرها بعد إصابتها بالأنفلونزا الإسبانية في الرابع من كانون الأول/ديسمبر عام ١٩١٨.كانت أولى عبارات غولدتزيهر في هذه المناسبة الحزينة *"آهٍ يـا عزيـزي كارل"* [١٠٣]. يقرّ باتاي عرَضاً في نهاية كتابه "الصورة النفسية"، بعد أن لطّخ اسمَهُ بما فيه الكفاية، على أن حبّ غولدتزيهر لزوجة ابنه كان *"حبّـاً أفلاطونيّـاً بلا شـكّ"* [١٠٤]. لكن لماذا يلمّح إلى صورة مختلفة مستخدماً لغة التشهير هذه؟ [في فصل فرعي أشبه بالتابلويد (صحيفة صغيرة الحجم تمتلئ صفحتها بالصّور والرسوم مع أخبار قليلة مختصرة) تحت عنوان *"ماريسـكا السّـماويّة"*[*]] [١٠٥].

ثمّ بعد اتّهامه الرجل بدايةً "بالوقوع في حبّ زوجة ابنه السّماوية"، يضيف ببساطة بعد حوالي ثلاث وعشرين صفحة أنّه كان "حبّاً أفلاطونيّاً بلا شكّ"! لماذا لم يضع في اعتباره كل تعبيرات غولدتزيهر عن حبّه الأبوي كما كانت الحال عليه حقاً؟ أو أن غولدتزيهر لم تكن لديه ابنةٌ أصلاً، وأن تكون سعادته بوجود زوجة ابنه في العائلة أمراً طبيعياً؟ لماذا لم يتذكّر أن العائلة كانت قد فُجعَت بفقدان الابن الأكبر ماكس في انتحار مأساوي قبل ثلاثة عشر عاماً من قدوم ماريّا؟ لا بد أن الفرَح قد غمرَ الأسرة كلّها

(*) Mariska تشير التسمية إلى عدة شخصيات لكن الأقرب هنا هي ماريكسا كاراس Mariska Karasz هنغارية أمريكية ولدت في بودابست عام ١٨٩٨و وتوفيت في الولايات المتحدة ١٩٦٠، وهي مصممة أزياء وكاتبة وفنانة نسيج.

بقدوم الابنة الوافدة الجديدة لتردم هذه الفجوة العاطفية المؤلمة. لماذا لم يخبر باتاي قرّاءه الناطقين بالإنكليزية بما اطّلع عليه القرّاء الناطقين بالألمانية من خلال شايبر Scheiber الذي حرّرَ النصّ الأصلي لمذكّرات غولدتزيهر، أنّ ماريا كانت باحثةً شابة متعلّمة وعالمة مِصريّات موهوبة؟! [١٠٦] ثمّ لمَ لمْ يستطع غولدتزيهر أن يشترك في العمل البحثي مع زوجة ابنه وقد كان مأخوذاً بإنجازاتها واهتماماتها، وإمكاناتها؟ لماذا يلمّحُ بما يوحي (في الصفحة ٣٢) بأنّ غولدتزيهر لم يكن *"على وفاقٍ عاطفيّ مع زوجتِهِ"* مشيراً لتوّه أن غولدتزيهر كان قادراً على *"الحبّ الشهواني"*، ليخلص بعد هذه الافتراءات إلى نتيجةٍ مفادها (الصفحات ٥٢-٥٤) أنّ ما في نفس غولدتزيهر بعيدٌ كلّ البعد عن كونه مجرّد مشاعر نبيلة ونقية اتجاه زوجة ابنه! ولم يفوّت باتاي أيّة فرصةٍ للقدحِ في غولدتزيهر مستنداً إلى هذا الاتهام، حيث يتابع تلميحاته السّاخرة في هذا الباب حتى بعد نهاية الفصل "ماريسكا السماوية" عندما يناقش موضوع علاقة غولدتزيهر مع طلبته في فصل آخر فيقول:

> *"في ١٩١٩، عندما تحطّمَ قلب غولدتزيهر بعد موت محبوبته ماريسكا"* [١٠٧].

خلاصةُ هذا الفصل في عمل باتاي "الصورة النفسية" لغولدتزيهر، افتراءٌ مُمنهجٌ يلقي ظلالاً كثيفةً من الطّعنِ والذّمّ تحجُبُ كل منجزاته العلمية والبحثية ببساطة لأنه ارتكب الإثم الذي لا يُغتفر، لم يكن صهيونيّاً.

* * *

ليست الإشاراتُ المُضلّلة إلى طبيعة مشاعر غولدتزيهر نحو زوجة ابنه هي آخر ما يرغب باتاي في فعله استكمالاً لطعنه في نزاهة غولدتزيهر، معيقاً بالنتيجة القيام بتقييمٍ متوازنٍ للمنجزات العلمية التي حققها كباحثٍ مرموق، فينتقل تالياً إلى اتهام غولدتزيهر "بالتطرّف القومي"، "الشوفينيّة"، "رُهابُ الأجانب"، و"الشوفينية الوطنية" فيكتب: *"هكذا كانت حالة غولدتزيهر، مصاباً برهاب الأجانب أو على الأقل، ازدراء الأجانب"* [١٠٨].

ثمّة ما يدعو للدهشة هنا بكل تأكيد، فمن جهة يتّهمُ باتاي غولدتزيهر بأن في نفسه حبّاً راسخاً للعرب والمسلمين مع "افتتانه بالإسلام" و"مناهضته للغرب" ثم يتهمه من جهة أخرى "برهاب الأجانب" أو على الأقلّ "ازدراء الأجانب". فما هو إذاً؟ هل غولدتزيهر وطني متطرف، شوفيني، يرهب الأجانب، أم أنّه ذلك العاشق للعرب الذي لا أمل في شفائه، والذي أعفى العرب والمسلمين من "سُخطِ إداناته"(١٠٩)، و"*المعجب بعالمِ الإسلام*"(١١٠)، والذي كان حتماً "مفتوناً بالإسلام"(١١١). لم يحسم باتاي أمره، وفي هذا التشويش تقيمُ شيطنةٌ مستمرة لباحثٍ تحتاج منجزاته العلمية والبحثية تقييماً أكثر رصانةً وجديّةً بعد أكثر من قرنٍ على إنتاجها.

طرَحَ باتاي بالتأكيد أسئلةً شرعية تماماً بما يتعلّق باليهود الهنغاريين ووطنيتهم الهنغارية التي تتبّع أصلها التاريخي إلى "الفترة التالية لتحرير اليهود الهنغاريين" الذين حُرّروا عام ١٨٦٧، ثمّ يقدّم ملخصاً للمصاعب التي واجهت اليهود وبقوا رغماً عنها متشبّثين بهويتهم الوطنية الهنغارية.

يقول باتاي في "*الوطنية التي بقيت على قيد الحياة*":

> *"كل التقلبات التي عاشوها في العقود التالية: موجة العداء للسامية التي اجتاحت هنغاريا في ثمانينيات القرن التاسع عشر وبلغت ذروتها في تهمة الدمّ(*) في تيسيزلر Teszaeszlar، ثم الهجمات والجرائم التي أعقبت سقوط النظام الشيوعي الذي لم يعمّر طويلاً وقاده اليهودي المارق بيلا كون Bela Kun عام ١٩١٩، وتلا ذلك عام ١٩٢١ صدورُ مقدّمة القانون الجديد(العدد المغلق)(**) الذي أطّرَ اليهود كأقلية قومية على*

(*) Blood Libel اتّهام كاذب لليهود حول قيامهم بقتل أطفال مسيحيين بغرض استخدام دمائهم في شعائرهم الدينية (المترجم)

(**) Numerus Calsusus عمّ هذا القانون عموم أوروبا وفي هنغاريا نُظر إليه كأوّل فعل معاد لليهود رسمياً وهدف إلى تقليص نسبة الطلبة اليهود إلى ٦٪ بعد أن كانوا يمثلون النسبة الأعلى في قطاع التعليم العالي وقد تسبب القانون في هجرة عدد من العلماء الهنغاريين خارج البلاد. (المترجم).

الرغم من احتجاجهم على هذا التصنيف معتبرين أنهم طائفة من طوائفَ دينية متعددة تشكّل نسيج الأمة المجرية، كما حدّد نسبة اليهود المسموح لهم دخول الجامعات قياساً إلى نسبة اليهود من مجموع السّكان الكلّي، بالإضافةِ إلى التيّارات المعادية للسامية والتي تتمدّد في الخفاء وتَسِمُ الحياة الهنغارية في الفترات بين كل حدث مأساوي وآخر. في الحقيقة، كان ردّ اليهودِ على أي مظهر معادٍ للسّامية إشهارُ وطنيّتهم الهنغارية والتأكيد عليها بصوت عالٍ أيضاً، وبقيت هذه الأجواء سائدةً في حياة اليهود الهنغاريين حتى السنوات المأساوية للحرب العالمية الثانية وإعدام ٥٦٥,٠٠٠ يهودي هنغاري من أصل ٨٢٥,٠٠٠"(١١٢).

تلك أسئلة مشروعة تماما يمكن للمرءِ أن يطرحها عقب وقوع كارثة الهولوكوست اليهودي.

في ذلك الوقت (كما في أي وقتٍ بالطبع) كان لدى اليهودِ الهنغاريين كما لدى كل اليهود في أوروبا مطالبُ مشروعة بهويّتهم الوطنية كهنغاريين، ألمان، بولنديين... الخ، وإذا كان ثمّة حِدّة في المزاج القومي والنزعة الوطنية، فلم يكن ذلك محصوراً بالهنغاريين فقط، كما لم يوجد سبب مشروعٌ لاستثناءِ اليهود الهنغاريين من تلك النزعة الوطنية. يمكن للمرء أن يعيد النظر اليوم وبعد أهوال العداء للسامية التي تُوّجَت بالهولوكوست اليهودي بتلك الطروحات ذات الصلة بالمسائل التاريخية والاجتماعية، لكن لا يمكنه عزلَ اليهود الهنغاريين خارج السياق التاريخي، ناهيك عن غولدتزيهر، واتهامهم بالشوفينية ورهاب الأجانب لأنهم فقط وببساطة كحال بقية الهنغاريين والأوروبيين، شعروا بالارتباط ببلدٍ لطالما كان وطنهم لأجيالٍ تتالت على مدى آلاف السنين.

كصهيوني، لم يُخفِ باتاي حقيقة حنقِهِ على غولدتزيهر على خلفية رفضِ الأخير المصادَقةَ والتأييد للمشروع الصّهيوني. يكتب باتي بعد إصدار وعد بلفور:

"والـذي تعهـدت الحكومـة البريطانيـة عـلى أساسـه بتسـهيلِ إقامـة وطـن قومـي لليهـود في فلسـطين، اقـترب قائـدٌ صهيونـي مـن غولدتزيهـر طالبـاً منـه المسـاعدة في فتـحِ قنـوات اتّصـال مـع وُجهـاء العـربِ وباحثيهـم وقـد كان يتمتّـع بصـلات وثيقـة معهـم ويكنّـون لـه احترامـاً كبـيراً، لكنّـه رفَـضْ."[١١٣].

مفهومٌ تماماً أن يُصاب صهيونيٌّ ملتزم بالإحباط حين يرفضُ رجل بمنزلة غولدتزيهر تأييدَ اتجاههِ الإيديولوجيّ، لكن الالتفاف على الحقائق ورشق الاتهامات "بالقومية المتطرّفة والشوفينية ورهاب الأجانب" ليس خارج السياق التاريخي فحسب، بل مدفوعٌ بتحريض سياسي صارخ، انتقاميٌ وقائمٌ بالنتيجة على أساس جدليّ مغلوط كليّاً. من غير الممكن اتهام غولدتزيهر أو مئات الآلاف من اليهود الهنغاريين بالتفريط وعدم الاكتراث لمصيرهم المُشترك ورفاههم الخاص، لكن يمكن، من منظور صهيونيّ، وعبر قراءة متأخرة للتاريخ اللاحق للهولوكوست أن يُتهم هؤلاء بقصور المحاكمة والقراءة والافتقار لبُعدِ النّظر. بيدَ أنّ إلصاق التّهم بالقومية المُتطرّفة ورهاب الأجانب، ليس بغولدتزيهر ومئات الآلاف من الهنغاريين، بل بملايين اليهود الأوروبيين بسبب مطالبهم المشروعة بحق الانتماء الهويّاتي لأوطانهم، هو معيبٌ منطقيّاً عدا عن كونه غطرسةً جوفاء.

في الحقيقة، لا توجد أية إشارات توحي بمعارضة غولدتزيهر للتعايش السلمي بين اليهود والمسيحيين والمسلمين في فلسطين. يوردُ باتاي روايةً لشاهد عيان، وبحسب ما جاء فيها فقد أخبر غولدتزيهر الكاهنَ السوريّ "عبد الأحد دومينيك بشار ميشكوني Abdul-Ahad Dominique Bashar Mishkuni، وهو طالب سابق:

"لطالمـا حَدانـي أمـلٌ راسـخ بزمـنٍ سـيأتي يحقـقُ فيـه العـرب واليهـود السـلام معـاً ويتعاونـان في إعـادة إحياء شـعبي العـرب وإسرائيـل. إذا رجعـتَ إلى وطنـك الأمّ، أخـبر إخوتـك في الديـن أنـي عملـت طيلـة حياتـي في سـبيل شـعبي وشـعبك"[١١٤].

ومما كتب في مذكّراته بقلمه، يمكن لنا أن نقرأ أيضاً انطباعه عقب زيارته إلى القدس:

"من أعمال الرّسل التي نابَها التحريف والاضطهاد في الماضي العبري، من أعمال الرّسل المستقبلية، من القدس الجديدة التي "تحرّرت" وأُعيد بناؤها بالرّوح والعقل، لتغدو موئلاً للحجيج، أولئك أصحاب العقول الحُرّة، من كل هذا ستُشادُ صهيون جديدة لإله الحريّة الذي يحتضن البشر أجمعين" [١١٥].

هذا ما كتبه غولدتزيهر ذو الثلاثة والعشرين ربيعاً بقلمه في تشرين الثاني /نوفمبر ١٨٧٣، قبل عقودٍ من واقعة درايفوس Dreyfus (١٨٩٤) التي أعطت زخماً للصهيونية السياسية الصاعدة. وعلى وجه الدقة، قبل ثلاثة وعشرين عاماً من نشرِ ثيودور هرتزل (١٨٦٠-١٩٠٤) كتابه "الدولة اليهودية – ١٨٩٦" وحوالي ثلاثين عاماً قبل أن ينشر هرتزل روايته (الأرض القديمة الجديدة ١٩٠٢) مقدماً فيها رؤيته عن الطوباوية الاشتراكية في فلسطين. وقد كان لغولدتزيهر رؤيته الطوباوية قبل زمن طويل من هرتزل، كما يذكر برنارد هيللر Bernard Heller *"لقد أراد لليهود المُضطَهَدين أن يجدوا وطناً في الأرض المُقدّسة حيث يمكن لليهود والمسيحيين والمسلمين أن يعيشوا بإخاء معاً"* [١١٦]. وقد سمّى تلك الطوباوية "إسرائيل"، واستدعى اسم صهيون ليشير إليها، غير أن "صهيون" غولدتزيهر هي "لإله الحرّية الذي يحتضن البشر أجمعين"، وهذا هو الاختلاف الجوهري بين رؤية غولدتزيهر للصهيونية ورؤية هرتزل لها.

يهملُ باتاي على نحو خطير، بما يخدم رؤيته، الأعمال اللاحقة لأشخاص من مثل لوي ماسينيون Louis Massignon، الذي حاول أن يقلِبَ صورة غولدتزيهر إلى صهيونيّ "روحاني"أو "مثقّف"، ناعتاً إيّاها بقوله: *"أقلّ ما يُقالُ فيها أنّها هشّة"* [١١٧]، غير أنها ليست بقدر هشاشة تناولِه للقضايا المتعلّقة بملايين اليهود الأوروبيين الذي رفضوا القبول جديّاً بمجازفة هرتزل

الكولونيالية (في حال لم يكونوا صهاينة) أو رؤاه النّبوية إن كان ثمّة وجودٌ لها.

الثّمن الغالي الذي دفعه هؤلاء نتيجة قراراتهم من حيواتهم وحيوات أحبابهم لا يجب أن يخضع لقراءة تاريخية متأخرة جائرة، كما لا يجوز أن يُعتَبَر حبّهُم الطبيعي والمشروع لأوطانهم علامةً على وطنيّة متطرّفة أو شوفينية أو حالةً من رُهاب الأجانب.

في تعارض تامّ مع رفائيل باتاي، يرى برنارد هيللر Bernard Heller أنّ *"الجانب الديني في غولدتزيهر قد خلا من أيّ شائبةٍ قوميّة"*، وفي رسالته إلى يوشف بانوتزي Joseph Banoczi عام ١٨٨٩ يقول غولدتزيهر في عبارة جذرّية: *"اليهوديةُ دين وليست مفهوماً إثنوغرافياً، وحين تكون وطنيّتي موضع تساؤل فأنا هنغاريٌ عابرٌ للدانوب، وبالنسبة لديني، فأنا يهوديّ... وحين غادرت القدس عائداً إلى هنغاريا قلت: إنّي عائدٌ إلى وطني"*[١١٨]. قد يكون السبب الذي دفع باتاي إلى وصف غولدتزيهر "بالوطني المتطرف" أو "المصاب برهاب الأجانب" هو اعتقاده أن *"اليهوديّة دين وليست مفهوماً إثنوغرافيّاً"*، أي أنه كان وطنيّاً لكنّه ليس ذلك الوطني الذي يناسب كتاب باتاي "الصورة النفسية".

يستنتج باتاي في ختام "الصورة النفسية" أن شخصية غولدتزيهر تجمع بين وجهين على النقيض من بعضهما: *"عقلٌ بحثيّ تحليليّ ناصع وهو ما تُنبئ عنه بالطبع أعمالُه الكبرى، وعاطفةٌ جامحة لا يمكنه السيطرة عليها تنسربُ بصورة مفاجئة بين حينٍ وآخر من أعماق نفسه بل إنّها، إن جاز التعبير، تَغلِبُ عليه."*[١١٩]. فوق ذلك، يفترضُ باتاي في تقييمه لهذا التناقض الظاهر وجودَ علّة نفسيّةً في غولدتزيهر ملمّحاً إلى أنّه كان يعاني من مشكلة هي أقرب إلى "الفصام". وفيما يلي التشخيص النفسي بقلم (عالمٍ أنثروبولوجي):

"في واقع الأمر، لا يصعبُ إيجاد تفسير للموضوع، فهو باثنٌ في نقصِ التكيّف وغيابِ الانسجام والتناغم بين غولدتزيهر العقلاني

وغولدتزيهر العاطفي وقد بقيت تلك السمةَ الأساسيَةَ في طبيعته. ولن أذهب بعيداً لحدّ القول أنّه عانى من فصامٍ في الشخصية، لكنّه بلا شكّ اقترب من هذا العَرَضْ إلى حدّ كبير"[١٢٠]. توجد قراءة بديلة عن تأويل باتاي المُهين والممنهَج لمذكّرات غولدتزيهر ومحاضرته البانورامية، وهي أن تينكَ الوثيقتين في الواقع ما همّا إلّا حيّزٌ شديد الخصوصية تؤديان غرضاً نزيهاً لكاتبهما. لم يُقصد أن تكون المذكرات أو المُحاضرة موضوعاً للنشر، وقد كُتِبَت المُذكّرات حصراً لزوجة غولدتزيهر وعائلته وأصدقائِه المقرّبين جدّاً[١٢١]. في موضوع المذكرات، بدأ غولدتزيهر بكتابتها في عيد ميلاده الأربعين في ٢٢ حزيران/يونيو، ١٨٩٠، ثمّ أتى إلى ذكرياتِه في سوريا، وفلسطين ومصر، لكن يبدو أنه قد وضع الأمور في غير مواضعها (أو ربما لم يبالِ بأخذ المَشورة) في المذكرات وبالتالي لم يكترث حتى للاستشارة فيما يتعلق بالتواريخ الدقيقة، الأماكن، والتسلسل الزمني للأحداث، فارتكب بذلك بضعة أخطاء صغرى (التقطها باتاي على الفور) تتعلق بالتواريخ والأماكن.

بناء على الحقائق السابقة، نجد أن الغرض من المُذكّرات والمحاضرة المُصوّرة لحظيٌّ وخاص وأسلوب سهل لجأ إليه ليتخفّف من وطأة معاناته اليومية بالكتابة. يكتب غولدتزيهر في مذكراته يوم وفاة ابنه ماكس: *"ليس من أحدٍ أوليهِ ثقتي وأبوح له عن ضروب الذلّ والهوان التي كانت خبزي اليومي سوى هذه الصّفحات"*[١٢٢]. ليس من المفترض أن تكون المذكرات أو المحاضرة البانورامية مادةً لقراءة متعسّفة من قبل عالم أنثروبولوجيا وخصمٍ سياسيّ ميّالٍ إلى تحليلات نفسية شعبوية Pop-Psychology مستنداً في ذلك إلى تلميحاتٍ جنسية فاضحة.

توجد جوانب أخرى في المذكّرات والمحاضرة البانورامية تشير إلى الغاية الأساسية من كتابتهما وهي خلقُ متنفّسٍ لغولدتزيهر وتمسّكه بحياة هادفة. على سبيل المثال، يورد باتاي حادثة عن ثورة غولدتزيهر في وجه أناسٍ قاموا باستفزازه، وبعد بضعة أيام فقط ينسى ما قاله لهم ويكتب على لسانه: *"لم تعد مقتضياتُ الاحترام والتبجيل مثارَ اهتمامي، تماماً كما*

أصبحتُ، وبإرادتي، عديم الاكتراث بكلّ المهانات التي ألقاها"[١٢٢]، ثمّ ينتهز مناسبة هذا القول ليشير إلى افتقاد غولدتزيهر للتماسك والصلابة. لكن لهذهِ التفاصيل دلالات أخرى مختلفة تماماً، فلم تكن تلك المذكرات ومعها المحاضرة المصورة سوى فُسحةٍ آنية ذاتيّة يفرغ خلالها غولدتزيهر بعض ما تراكم في داخله من عناء خلال يومه الشاقّ، حتى قبل أن يكون الهدف من ورائها البوحُ لعائلته وأصدقائه المقربين بتفاصيل حياته اليومية. ولكنه حالما يوجزُ الجزء المبكّر من حياته (مع حنينٍ بادٍ إلى تلك الأيام غالبَهُ ولعلّه لم يجد فكاكاً منهُ) يمضي في الكتابة عن حياته الحالية بدءاً من العام ١٨٩٠ ولاحقاً لها، تنقلبُ طبيعة المذكّرات إذّاك إلى أسلوب مختلف يأخذ صيغة الحديث إلى صديق مقرّبٌ وموضع ثقة، لكن حتى ذلك لم يُدرج بطريقة منتظمة ومتناسقة، إذ تمضي أيامٌ أو أسابيع أو شهور دون أن يدوّن شيئاً في مذكّراته. على سبيل المثال، كتب خلال سنة ١٩٠٥ بكاملها اثنين وأربعين تدويناً، بعضها قصير لم يتجاوز جملة واحدة، وتلك كانت سنةً مزدحمة نسبياً في المذكّرات. لم يكتب تدويناً واحدة في الفترة بين ٢٨ آب/أغسطس و٥ أيلول/سبتمبر ١٩٠٥، وينقطعُ بعد تدوينٍ واحد في أيلول/سبتمبر ليعودَ ويكتب تدوينين اثنين فقط في كانون الأول/ديسمبر. وتمضي بقية الأعوام على المنوال نفسه، في عام ١٩٠٦ (ستٌّ وعشرون تدويناً)، في ١٩٠٧ (عشرة تدوينات)، في ١٩٠٨ (عشرة تدوينات)، في ١٩١٨ (ثمانية عشر تدويناً)، في ١٩١٩ (تدوينان)، بمعنى أنه قد يكتب القليل في يومياته خلال سنة كاملة بما لا يتجاوز تدوينين اثنين فقط. لكننا نرى في السنوات المبكرة من مذكّراته تدوينات مفصّلة وأكثر تواتراً. في ١٨٩٢ (خمس وعشرون تدويناً)، في ١٨٩٣ (واحد وعشرون تدويناً)، في ١٨٩٤ (تسع وأربعون تدويناً)، بينما تقل التدوينات في السنوات المتأخرة كما رأينا. نلحظُ في الجزء الأكبر من المذكّرات تواتراً أكبر في التدوينات في فترة الصيف (من أيار/مايو حتى آب/أغسطس) من تلك التي يكتبها خلال شهور الربيع (كانون الثاني/يناير - نيسان/إبريل) والخريف (أيلول/سبتمبر - كانون الأول/ديسمبر)، وفي ذلك إشارة واضحة إلى متّسع أكبر

من الوقت خلال العطلة الصيفية استغلّه لكتابة أفكاره الخاصة، بينما كان في معظم وقته متفرغاً للكتابة في أبحاثه العلمية، الاستثنائية والغزيرة والمذهلة في سرعة تواترها. لا يجب امتهانُ تلك التأملات القليلة والنزيهة بكل ما فيها سطرها رجلٌ في مذكّراته، بغرض وضعِ سيناريو عن الروح المُعذَّبة "للرجل المثير للشفقة" وسماتها الشخصية الكريهة واللّاأخلاقية لتجتمع كلّها معاً وتنتج "الرّجل الشرّير".

توجد طرقٌ أخرى أكثرُ تشويقاً لقراءة المذكرات بدلاً من تشويه صورة كاتبها. لنأخذ بعين الاعتبار حقيقةَ أن التدوينات المطوّلة والمفصّلة بدقة للمذكرات قد جاءت في أجزائها الأولى، بينما التدوينات المقتضبة والمتقطّعة جاءت في السنوات المتأخرة بطريقة مميزة (على نحو غير مقصود غالباً) تشبهُ البنية السّردية للقرآن الذي تتباين فيه الآيات المكيّة القصيرة المُنذرة والبليغة (نزلت بين ٦١٠ - ٦٢٢ م) بشكل حاد عن الآيات المدنية المطولة والمفصلة (نزلت بين ٦٢٢ -٦٣٢). على الرغم من أن الترتيب الزمني ينعكس في مذكّرات غولدتزيهر، والتدوينات المطولة والمفصلة تسبق تلك القصيرة والمقتضبة، إلا أنّ البنية السردية للمذكرات تتبع تماماً الترتيب التقليدي المتعارف عليه للقرآن الذي سبقت "السّوَرُ" الطِّوال فيه "السّورَ" القِصار.

ثمة قول مفادهُ أن المسلمين لم يحفظوا القرآن عن ظهر قلب فحسب، بل إنّهم "قَرْأَنُوا"(*) ذاكراتهم الجماعية، وقد حفظ غولدتزيهر قسمًا كبيراً من القرآن (والتوراة طبعاً) عن ظهر قلب وكتب في بداية الصفحة الأولى من المذكّرات مقتبساً آية قرآنية كواحدٍ من المبدئين اللّذَيْن استهدى بهما في حياته (والآخر كان من التوراة العبرية) [١٢٤]، ويشير إلى نسخته الشخصية من القرآن كدلالة على ورعِه: *"تشهدُ نسختي التي أحمل من القرآن على ميلي الروحي نحو الإسلام"* [١٢٥].

(*) Qur`anify وجدتُ أن الترجمة الأنسب هي الاشتقاق "قَرْأَنَة". أي أن القرآن قد انطبع في الذاكرة الجمعية للمسلمين بكل تفاصيله التشريعية والفقهية وحتى الشكلية.

ما كان لهذا التآلف الحميم مع القرآن أن يكون حياديّاً ويغيب أثرُهُ عن النّهج الذي يعمل به عقل غولدتزيهر وذاكرته لا سيّما في ذلك الحيّز المكشوف والخاص من يوميّاته، وليس الهدف من ذلك إضفاءُ أهميةٍ مبالغٍ فيها حول هذا الموضوع كأن نقول مثلاً أن غولدتزيهر شرع في كتابة مذكّراته يوم ميلاده الأربعين – وهو بالضّبط عمر النبي محمد (٥٧٠-٦٣٢) حين بدأ بتلقي الوحي- بل هو التنويه إلى طرق أكثر استبصاراً وعمقاً لقراءة المذكّرات (وهي بمجملها مكرّسة لحياته الخاصة كباحث) من دون اللجوء إلى امتهانها بصورة ممنهجة للوصول إلى توصيفٍ يلطّخ اسم كاتبها.

يتضحُ من تساؤلات باتاي المكُرّرة، كتساؤلِه حول عدم إشارة غولدتزيهر في مذكّراته إلى رحلته إلى الولايات المتّحدة عام ١٩٠٤، أو عدم الإفاضة في حديثه عن طلبته [كما في حالة برنارد هيللر الذي ترجم إلى الهنغارية محاضرات غولدتزيهر الست والتي كان من المُفترض أن يلقيها في رحلته التي أُلغيت لاحقاً، وقد ترجمت تلك المُحاضرات إلى اللغة الإنكليزية في عمل حمل عنوان "مقدمة إلى علم الكلام والتشريع الإسلامي [Introdiction" "to Islamic Theology and Law] أنّها تعكس التصوّر الذي استقرّ في نفسه حول الغاية من وراء تلك المذكّرات. لا بأس في ذلك على أية حال، لكن لا يمكنه قسرُ ذلك التصوّر وفرضه على غولدتزيهر، كما لا يصحّ تفسيرُ إخفاقه في تقديم ما كتبه (المحاضرات) قراءةً على أنه علامةُ خلل نفسيّ.

يذكُر باتاي كيف أخبرهُ برنارت هيللر (الذي درس معه باتاي خلال السنة الأكاديمية ١٩٢٩-١٩٣٠) *"مرّاتٍ عدة عن أستاذه المُبجّل [غولدتزيهر] الذي يحتفظ بذكراه كأحد الأشخاص الأكثر الذين التقاهم دماثةً على الإطلاق"*[١٢٦]. للأسف، لم يحظَ شيء من هذه الدّماثة بنصيب في الحضور في الصفحات التي ضمّها عمل باتاي "الصورة النفسية" لغولدتزيهر، بل إنه يمضي في استغلال رواية شاهد العيان المقرب والموثوق حين يتحدث عن معلّمه بلهجة ملؤها الإعجاب، ليلقي ظلاً من الشكّ على نزاهة غولدتزيهر الذي أهمل ذكر طلبته والإشادة بهم كما ينبغي في صفحات مذكّراته، ولا

يكتفي بهذا بل ينتهز كلّ فرصة ومناسبة يدعم فيها رؤيته فيورد شهادات أخرى لطلبة غولدتزيهر أشادوا فيها بمكانته ولطفه ليؤكد من خلال ذلك شكوكه في نزاهة الرجل من باب اتهامه بالجحود.

يتحدّث جوزيف دي سوموغي Joseph De Somogyi عن ذكرياته مع غولدتزيهر، أنه في العام ١٩١٩ وبينما كان غولدتزيهر وعائلته في حالة حداد على رحيل ابنهم الأكبر انتحاراً، لم ينقطع غولدتزيهر عن إعطاء سوموغي دروس اللغة العربية المعتادة مرتين في الأسبوع من الساعة الرابعة مساءً حتى وقت متأخر من الليل، وحين يورد باتاي هذه الحادثة يدسّ جملة ثانوية مضيفاً "*عندما كان غولدتزيهر كسير القلب بسبب وفاة محبوبته ماريسكا*". متعمداً استخدام صيغة التحبُّب المختصرة "ماريسكا" للحديث عن ماريا فرويدنبيرغ (١٢٧).

نعم، كانت السيدة ماريا فرويدنبيرغ غولدتزيهر "ماريسكا" التي يحبّها أفراد عائلتها الحميمة جميعاً، لا ماريسكا التي رسمها خيال رفائيل باتاي.

لا مغزى ذا شأنٍ يُرتجى إذاً من تقديمِ ترجمةٍ لمحاضرة مصورة، وضعها باحثٌ وضمنّها تفاصيل رحلته التي اعتبرها أكثر الأيام بهجة وسعادة في حياته العلمية البحثية، عبر قولبةٍ مستمرة لكاتبها في صورة "*الرّجل الشّرير*"، "*المفتتن بالإسلام*" الذي يحمل "*عقدة حادة من معاداة اليهودية*" والذي "*اهتاج*" في شوارع القاهرة بسبب "*معاداته للغرب*" و"*الداعم للميول التقليدية والفكرية الإسلامية*"، والأسوأ من ذلك، أنه لم يكن جاحداً لمعلّميه والداعمين له فحسب، بل وقع أيضاً في غرام زوجة ابنه الرجل الشّوفيني الكاره للأجانب المصابُ بالفصام، ثم ترقيعُ كل ما سبق بديباجة مكرورة حمقاء عن أنه كان "عبقريّاً مُلتاعاً مُعذّباً".

لا مغزى البتّة من ذلك باستثناء أن باتاي قدّم فيما فعله أدلة دامغةً وافرة عن تعاطفه الكبير مع شخص مثل أرمينيوس فامبري، الجاسوس الذي عمل لصالح البريطانيين باعترافه الشخصي، المستشرق الذي وضع نفسه تحت

الخدمة المباشرة للكولونيالية الأوروبية وتخلى عن إيمانه الموروث متحولاً إلى الإسلام ثم إلى المسيحية في خطوتين سعى من خلالهما إلى توسيع مجال عمله الوظيفي كجاسوس. فامبري الذي تهكم على غولدتزيهر لتمسّكه بإخلاصه لمعتقده الديني اليهودي. كان فامبري ببساطة متعاطفاً مع الصهيونية وصديقاً لهرتزل ووسيطاً بينه وبين السلطان العثماني في مسعاه للحصول على إذن بالاستيطان اليهودي في فلسطين، ولهذا يخلع عليه لقباً شرفياً لبقائه "*يهوديّ الطويّة*" ، وفي الوقت نفسه، يخلع على غولدتزيهر - ألقاب الباحث الاستثنائي الموهوب، اليهوديّ النبيل، والمجتهد الورع، صورةَ الروح المعذَّبَة، المضطرب نفسياً، الذي امتلأ قلبه حقداً على المجتمع اليهودي، المذنب في عشقه غير اللائق لزوجة ابنه، ببساطة لأنه معارض للكولونيالية الأوروبية بكل أشكالها، ومتعاطف مع الإسلام والمسلمين.

من حق باتاي تماماً إبداء آرائه السياسية التي يرغب وعلى أكمل وجه، لكنه ليس مخوّلاً باستغلال تلك الآراء للقدحِ في سيرة باحثٍ عظيم على قدرٍ من الاستقامة غير المسبوقة.

لم يكن غولدتزيهر عبقرياً معذّباً، كما لم يكن منحرفاً عاطفيّاً ولا رجلاً شرّيراً، ولم يكتم أيّ أمر باستثناء ارتباطه الوثيق الأكثر نبلاً وفخراً بإيمانه الموروث الراسخ (للظروف التي ذكرناها حول معاداة السامية في أوروبا).

هو باحثٌ رفيع في مضمار علمي غير شائع وأحد أكثر الباحثين موهبة في زمانه، حاز تماسكاً أخلاقياً وفكرياً راسخاً، ومَقَت كل ثانية تقصيه عن اهتماماته البحثية. كان يهوديّاً مبدئيّاً ورعاً معارضاً شرساً للكولونيالية الأوروبية، وخلّف رصيداً علمياً وبحثيّاً ضخماً بعد حياة حافلة بالبحث الدقيق وشغَفِ الفضول(١٢٨).

* * *

علاوة على تبرئة اسم غولدتزيهر من شوائب الافتراضات المعيبة والمغلوطة، يتوجب وعلى ذات القدر من الأهمية، إسقاط البعد الشخصي

في نقد الاستشراق الذي كان إدوارد سعيد خير من عبّر عنه والوصول بالنتيجة إلى تقييم مبدئيّ له كنسقٍ لإنتاج المعرفة من دون أن نسمح لهذا النقد بالخروج عن مساره نحو التحامل الشخصي على المستشرقين. لا ينبغي لمُنجزات باحث إسلامي مثل غولدتزيهر أن تُقرأ فقط على اعتبارها أعمالاً أثيرة بقلم عالم موهوب، لكن كأمثلة خاصة (أمثلة بامتياز) عن نسق إنتاج المعرفة المُسمّى "الاستشراق". عدم التقدير الكافي لعمل مستشرق مثل غولدتزيهر في ذروة عطائه العلمي المميز، من شأنه أن يؤدي إلى تناول خاطئ لعمل إدوارد سعيد النفيس، الاستشراق (١٩٧٨)، ونقده المُفحِم لهذا المجال في المنشأ الكولونيالي لبنيته المعرفية.

اتّخذَ استشراق إدوارد سعيد بعد أكثر من ربع قرن من نشره، مكانةً رمزيةً مستقلّة تماماً عن الفكرة الحقيقة لمضمون الكتاب. في تعقيبه الخاص على الاستشراق عام ١٩٩٥، عالج سعيد في خطابه ما سمّاه الطّفرة "البورخيسية" التي حوّلت كتابه إلى لغاتٍ ونصوص وتأويلات وغايات وقراءات مختلفة، وقد كتب في مسعى منه لتصويب ومعالجة تلك التحولات"*بقدر ما تمكّنت من متابعة وتفهّم تلك الرؤى اللاحقة... أراها غريبة، مقلقة غالبا، تتمظهر بأشكال لا يمكن التنبّؤ بها*"[١٢٩]. سعى سعيد في هذه المناسبة ومناسبات أخرى مشابهة إلى توضيح ما رمى إليه لإزالة بعض الالتباس ولتفسير فرضياته الأساسية معيداً صياغة موضوعه بالإجمال، لكن اعتراضاته كانت قد قُرِأت في سياق فكرة "موت الكاتب"[*]، التي لطالما كدّرت إدوارد سعيد باعتبارها إحدى الأفكار المهيمنة في مجاله الأكاديمي الخاص: النقد الأدبي[١٣٠].

ليس مهمّاً عدد المرات التي اعترض فيها على وضع كتابه في خانة "معاداة التغريب"- التسمية المُضلِّلة والشديدة الصّخب التي أطلقها

(*) Death Of Author: أحد مفاهيم النقد الأدبي، مفاده وجوب تنحية نوايا الكاتب وكل ما يتعلق بسيرة حياته (آراؤه السياسية، انتماؤه الديني...) لدى تفسير وتأويل كتاباته، وانتهاء مفعول شروحات الكاتب الذاتية لأعماله أمام تفسيرات أي قارئ عاديّ لها. (المترجم).

النّقاد والمُعلّقون الخصوم منهم والمتعاطفون على السّواء - أو أنّه لا يعتقدُ بوجود "شرق حقيقي" قام المستشرقون لاحقاً بإساءة تمثيله، أو اعتراضه على جملة من المآخذ الأخرى على الكتاب ومنها الاتهام القائل: *"نقدك للاستشراق... معناه في الواقع، أن تكون داعماً للإسلاموية أو الأصولية الإسلامية"* (١٣١)، إذ اضطلعت التفسيراتُ الاجتماعية المتعددةُ الوجوه بالنصِّ نفسه، مُحيلةً "النص نفسه"، في الحقيقة، إلى مسألة رأي.

لعل أكثر القراءات بؤساً في تناولها لاستشراق إدوارد سعيد، والتي لم تكن رغماً عنه فحسب بل لقد أسهم فيها عن غير قصد، هي إدماجُهُ في سياق التّحامل الغير موضوعي على المستشرقين. نجمت هذا القراءة الخاطئة، في جزء منها على الأقل، عن المواجهات العلنية التي جرت بين إدوارد سعيد وبرنارد لويس حيث أخذ الأخير على عاتقه مهمّة الدّفاع عن المستشرقين، دافعاً إدوارد سعيد بدوره إلى المنازعة الشخصية بعيداً عن إسناداته المفحمة التي حفلت بها صفحات كتابه الاستشراق (١٣٢)، وتلك على الأرجح تداعيات سياسية لا مفرّ منها لنشر عمل كالاستشراق في الولايات المتحدة (القبلة الحالية لأغلبية المستشرقين المتواضعي الحال، مقارنة بنظرائهم الذين عاشوا في القرن التاسع عشر). لكن الأكثر بؤساً، هو تعطيل المناظرات الأكثر رصانةً (لا سيّما في المجال العام) والتي بقيت في عمومها مقتصرة على دوائر النقد الأدبي والأنثربولوجيا.

بينما تناول نقاد من مثل جيمس كليفورد James Klifford وإعجاز أحمد Aijaz Ahmad وصادق جلال العظم (١٣٣) قضية إدوارد سعيد بشكل جديّ واضعين افتراضاته السياسية والنظرية ونتائجها في دائرة النقد المفصّل والدقيق، تزعّم برنارد لويس جيلاً كامل من المستشرقين متوسطي الكفاءة رأوا في الاستشراق إهانةً شخصية، فعمدوا إلى تشويه مضمونه مستخدمين أكثر الأدوات النظرية بؤساً وإفلاساً، وأماطوا اللثام عن استنفاد الاستشراق لدوره التاريخي كمجال للمعرفة مرتبط بالبحث العلمي والنشاط الفكري، فقدّموا للجمهور على نطاق واسع، في الحقيقة، الدليل

على صحّة ما كان يسعى إدوارد سعيد لقوله. وبالمقابل، ساعدت استجابة سعيد المُبَرّرَة والمحتومة لبرنارد لويس على التقليل من شأن دراسات أكثر أهميّة في كتابه. لم يعبأ سعيد بهذا التسييس الفعّال للاستشراق على نحوٍ خاص، لكنه عارض مع ذلك الانتقادات النظرية لأهدافه. "الاستشراق" كما صرح عام ١٩٩٥ لاحقاً وتعليقاً على كتابه واستجابة للنقاشات الجارية حول عمله: *"الاستشراق... هو كتابٌ مُحازِب، وليس ماكينة نظرية"*[١٢٤]. بعبارة أخرى، الفاعلية السياسية التي دفعت إدوارد سعيد لتناول تصورات ميشيل فوكو في العلاقات بين المعرفة والسلطة، متحرراً من قيدها المؤسساتي والخطابي نحو فضاءات نظرية، ليضعها من ثَمَّ موضع التطبيق على الكولونيالية الأوروبية بطريقة غير مسبوقة ومقتدرة سياسياً - محوّلاً استشراقه (كتابه) بالنتيجة إلى ظاهرة عالمية - ساهمت بالقدر نفسه في التقليل من شأن أكثر مواضيعه وتبعياتها النظرية أهمية.

كان إدوارد سعيد واحداً من أولئك المثقفين الشعبيين النادرين الذين آثروا المشيَ على حبل مشدود بين اهتماماته النظرية الجسيمة وتجديده الرائد في حقول أخرى ذات صلة، وبين مخاوفه السياسية الجديّة على السّواء، معيداً تعريف الدور والوظيفة المنوطتين بالمثقف الأكاديمي الجماهيريّ. لحالة اللاتوازن الحرجة هذه وجهان يبعثان الحياة في بعضهما بعضاً ويلتقيان على هذا الأساس، ولعلّ التنبّه لهذا التحاذي الحرِج هو ما قاد ماكس فيبر إلى التحذير من انغماس المثقفين الأكاديميين في الشّأن العام. الأمر الذي سعى سعيد على امتداد حياته العلمية والعملية إلى تقديم تصوّر مغاير له[١٢٥].

لا ريب أنّ القراءة غير الموضوعية للاستشراق تبعثُ على القلق، وخاصة، لأنها تحيل النقدَ المنضبط لنسقٍ معرفي لإنتاج المعرفة إلى حرب شوارع بين الأطراف السياسية المتعارضة، عدا عن أنها تختزل، بشكل قاطع، كوكبةً من مستشرقين مختلفين تتباين توجهاتهم السياسية جذرياً بعض الأحيان، في خانةٍ واحدة. ومؤدية بالتالي، على سبيل المثال، إلى

المساواة بين إغناتس غولدتزيهر (الباحث الجليل الموهوب التي كانت معارضته للكولونيالية الأوروبية مسألة مبدأ أخلاقي وفكري) وبين برنارد لويس وسلفه الاستشراقي أرمينيوس فامبري (المستشرق المتواضع الحال، المقرّ بطبيعة عمله كجاسوس في خدمة الكولونيالية البريطانية بالعموم والصهيونية الأوروبية على وجه الخصوص).

يقتضي فهمُ المُنتَجِ العلمي لغولدتزيهر كمستشرق، قراءَته في سياق نقد إدوارد سعيد للاستشراق، ولن يكون ذلك ممكناً قبل إسقاط البعد الشخصي تماماً من المسائل واستعادة النقاط الجوهرية في نقد إدوارد سعيد لهذا النسق المهيمن من إنتاج المعرفة. ثمّة طريقة واحدة لكسر حدّة المسألة في سبيل العمل على إسقاط البعد الشخصي من نقد إدوارد سعيد للاستشراق، وهي العودة بالتاريخ عقوداً إلى الوراء قبل ظهور الاستشراق (١٩٧٨) لاجتناب مستنقع ردود الأفعال "البافلوفية" على ذلك النصّ وإعادة المسائل إلى مواضعها الأساسية وغاياتها النقدية. ليس الهدف من التحري في الأصل النظري والموضوعي وتحديد ملامحه في جدلية إدوارد سعيد، بأي معنى من المعاني، الانتقاص من مأثرته الاستثنائية "الاستشراق"، بل دعمُها، أحياناً، بمنظورات نقدية مماثلة في أطوارها وتعبيراتها الأولية البدائية، أو في سياقاتها النظرية الشاملة، التي تستبق وتدعم وتبرهن تالياً على أطروحة سعيد.

تُفسِحُ هذه العودة إلى البدايات مجالاً أرحبَ أمام رؤيةٍ نقدية تتناول ممارسة الاستشراق، فيتعذّر بالنتيجة إخفاءُ النقد السطحي والمتجني لاستشراق إدوار سعيد، والنابع من خلاف سياسي معه على أسس أخرى مغايرة. لكنها قبل كل شيء، تهدف إلى مسحٍ شامل بغية تقييم مبدئي للمنتج العلمي لغولدتزيهر مقابل النقد الشديد الذي وجهه إدوارد سعيد لهذا المجال الذي أولاه غولدتزيهر جهده العلمي.

قبل أكثر من نصف قرن من صياغة ميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤) لأفكاره عن العلاقة بين المعرفة والسلطة، الجدليّة التي توسع فيها إدوارد سعيد

لاحقاً، غادر باحثٌ إيرانيّ شاب اسمه محمد القزويني Mohammad Qazvini (١٨٧٧-١٩٤٩) طهران في ١٩ حزيران/يونيو ١٩٠٤، وسافر عبر روسيا وألمانيا وهولندا قادماً إلى لندن. كان القزويني قبل وفاته في عمر الثانية والسبعين، قد أصبح معروفاً على المستوى الدولي كأشهر باحث إيراني في ذلك الوقت وحاز اللقب الشرفي "العلّامة"، والذي نادراً ما مُنِح لأي باحث إيراني آخر في ذلك الجيل (١٢٦). على المستوى العالمي، يبقى العلّامة القزويني إلى يومنا هذا، نموذجاً للمثقف البديع، والباحث المبجّل ذي الفطنة العلمية والمعرفة الشاملة والدقّة البحثية.

اعتُبِرت أبحاث القزويني ومقالاته المُجدّدة والكاسرة للنمط، إضافة إلى نقدهِ لنصوص القرون الوسطى نماذجُ يُحتذَى بها لأجيالٍ من الباحثين اللاحقين، بل حتى القُصاصات التي ضمت ملاحظات للقزويني سجلّها في مناسباتٍ عدة، جمعها طلبتهُ ومحبّوه ودققوها ووضعوا لها الحواشي. ثمينٌ وجليل ونادر جداً كل ما خلفه القزويني كباحث وعلّامة يقف الباحثون الإيرانيون جيلاً بعد جيل احتراماً لذكراه وسمعته كرجل علم ومعرفة لا يُشقّ له غبار، وسنعرف بعد هذه المقدمة الموجزة أيّ نوعٍ من الخبرات أمامنا(١٢٧).

أمضى القزويني عامين في لندن ثم توجّهَ إلى باريس في حزيران /يونيو ١٩٠٦، بعد تسع سنوات في باريس وحالما اندلعت الحرب العالمية الأولى، غادرَ باريس إلى برلين في ٢٣ تشرين أول/أكتوبر ١٩١٥ بناءً على دعوة من صديق مقرب، حسين قولي خان نَوّاب، الذي كان قد عُيّنَ لتوه سفيراً لإيران في ألمانيا، ورغب في زيارة المكتبات الألمانية ولقاء الباحثين الألمان. استمرت إقامتهُ المؤقّتة في ألمانيا لأربع سنوات ونصف بسبب الحرب مقيماً في برلين حتى نهاية الحرب، ثم عادَ في كانون الثاني/يناير عام ١٩٢٠ إلى باريس مجدداً وبقي هناك حتى عام ١٩٣٩ وبداية الحرب العالمية الثانية حيث قرَّر العودة إلى إيران نهائيّاً بعدما عايش الحروب الأوروبية بما فيه الكفاية.

تجاوزت الأعوام التي قضاها القزويني في أوروبا الثلاثين عاماً بين

عامي ١٩٠٦ وعام ١٩٣٩[١٢٨]، وخلال سنواته تلك، كان القزويني منهمكاً على الدوام في زيارة المكتبات وقراءة المخطوطات وإصدار أعمال نقدية والاجتماعات مع مستشرقين أوروبيين بارزين. في سيرته الذّاتية الموجزة التي كتبها ونشرها، يذكر القزويني بفخر كلّ المستشرقين البارزين الأوروبيين الذين التقاهم في لندن، باريس، وبرلين، ومن هؤلاء إي.جي. براون (١٨٦٢-١٩٢٦) E.G.Browne الذي أحبّه وأُعجبَ به كثيراً، وآ.آ.بيفان A.A.Bevan الذي يشير إليه:

> *"المتخصص في الأدب العربي... وقليلون جدّاً من يضاهونه في هذا المجال... متعلّم بشكل ممتاز، يمارس عمله بدرجة عالية من الدقة والحرص والهوس في التفاصيل". التقى القزويني كذلك بروّاد المستشرقين الفرنسيين في باريس، أمثال باربييه دي مينارد **Barbier De Meynard** (١٩٠٨)، كليمنت هوار **Huart Climent** (توفي ١٩٢٦). وجي.ج.إي بلوشي **G.J.E.Blochet** (١٨٧٠-١٩٣٧). وفي برلين التقى جوزيف ماركوارت **Joseph Marquart** (١٨٦٤-١٩٣٠) وكارل إدوارد زاخاو **Karl Eduard Sachau** (١٨٤٥-١٩٣٠). بين عدة مستشرقين ألمان بارزين، أسِف لعدم تمكنه خلال وجوده في برلين من لقاء ثيودور نولدكه **Theodor Noldke** (١٨٣٦-١٩٣٠): "برغم أملي الصادق في اللقاء، إلّا أنه كان يقيم في ستراتسبورغ آنذاك بينما كنت أنا في برلين وكان التنقل بين المدن صعباً للغاية أثناء الحرب."[١٢٩].*

من المهمّ الإحاطة بإنجازات القزويني البحثية الخاصة وإعجابه الصريح بالمستشرقين البارزين في جيله، الأمر الذي سبق إدوارد سعيد بسبعين عاما، كي لا يُنْبَذَ بدوره على اعتباره هاوياً تناول المنجز العلمي للمستشرقين، أو معتمداً على نظريات فرنسية إشكاليّة (لم توجد دراسةٌ نظريةٌ واحدة في بحث القزويني العلمي، بل إنّه في الواقع، كان على تضادٍّ تام مع النظرية وناقداً نزيهاً للنصّ باجتهاد ودقّة غير مسبوقين).

في السطور التالية تقييم العلّامة القزويني للاستشراق بالعموم حسب رؤيته الخاصة:

"الآن بعد ذكرت أولئك المستشرقين، لا أجد غضاضةً وأنا أختتم هذا المقال (السيرة الذّاتية) في التطرّق إلى هذه النقطة الأخيرة التي خبرتها من تجربتي الخاصّة وهي التالية: على زملائي وأبناء وطني الأعزّاء أن يعلموا أنّ في أوساط المستشرقين في أوروبا، عدداً من الدجالين ممن سيُسمَّونَ باحثين لاحقاً، وهم مشعوذون ويفوقون المستشرقين العباقرة والباحثين الحقيقيين عدداً بأشواط. قد تكون هذه ظاهرة بشرية عامّة، وقد نجدها في كل حقل من حقول العلم والمعرفة وهي بالتالي ليست وقفاً على المستشرقين الأوروبيين، بيدَ أنّ المشكلةَ في حالة هؤلاء يتّسعُ مداها إلى حدٍّ لا يُصدّق، ولعل المثل الفرنسي يفسّر ذلك خير تفسير: "في أرضِ العُميان، يُعتَبَر الأعورُ مَلِكاً". طبيعيٌّ في ظلّ الجهل الشعبي الأوروبيّ بقضية الشّرق ولغاته وعلومه، أن يغدو الاستشراق ميداناً مُباحاً على اتّساعه للجهلة والدجالين، الذين حالما استحصلوا معرفةً بدائية في بضعة لغات شرقية بعد امتحانٍ كان القائمون عليه أكثر جهلاً من أولئك المُمْتَحَنين، أصبحوا بكل الوسائل المكنة بين أيديهم، أساتذةَ لغاتٍ شرقية. عند هذه النقطة، كان تعليم هذه اللغات، ولغات أخرى غيرها — كالفارسية والعربية والتركية، والعلوم والفنون التي أنتجتها تلك اللغات، عدا عن اللهجات التي لا تُحصى في بحر هذه اللغات — قد أصبحَ منوطاً بأولئك المستشرقين[١٤٠]".

تلك كانت بواعث قلق القزويني في تقييمه العام للمستشرقين، فما الذي يقوله في منتجهم العلمي؟ هنا ما يقوله:

"لقد تابع أولئك المستشرقون عملهم من دون أدنى إحساسٍ أو خوفٍ من الفضيحة، لغياب العارفين والعالمين بهذه اللغات والفنون والعلوم، والقادرين على تعليمها ونشر

كتب ومقالات بها. لقد تناول هؤلاء لماماً بعضَ الكتبِ البسيطة في العربية والفارسية والتركية، وصحّفوها بكل معنى الكلمة ثم سعوا إلى نشرِها بكل أخطائها الفاقعة. لكن الحال لم يكن كذلك على الإطلاق بالنسبة للغات اللاتينية واليونانية، إذ كان معظم الأوروبيين على معرفة بتلك اللغات إلى حدٍّ ما. ولاحتمال انكشافهم أمام الرأي العام، لم يجْرؤ هؤلاء العارفون بهذه اللغات على الزعم بامتلاك ما هو فوق معرفتهم، بل تكلموا فقط في مجال تخصصهم وفي شعبة ضيّقة جدّاً من هذه اللغات، ولم يجازفوا بكلمة واحدة بعيدة عن مجال اختصاصهم"[١٤١].

وبالنظر إلى توصية القزويني:

"ما أريد الإشارة إليه هنا يا زملائي وأبناء وطني الأعزّاء، أن لا تنخدعوا بتلك العناوين الموحية بالثقة مثل "بروفيسور في اللغات الشرقية" أو "عضو في ذلك التجمع الأكاديمي أو ذاك". لا يجب أن تقبلوا أيّ هُراءٍ قادم من أوروبا على عواهنه، ومذيّلٍ بتوقيع أسماء قليلة الشأن كهؤلاء من دون أن تُخضِعوه للمحاكمة النقدية. لا يجب أن تؤخذ تقييماتُهم كوحي سماويّ، وعليكم بالإفادة من الهبة العقلية الرّبانية فهي المقياس الوحيد للتمييز بين الحقيقة والبهتان على التوازي مع معارفكم التي اكتسبتموها في كل الميادين. ضعوا كل المسائل على هذا المقياس لتفصلوا بين المسار الصائب والخاطئ، بين الدليل العلمي وخداع المُضَلّلين[١٤٢].

لقد كتب القزويني هذه الكلمات يوم الجمعة ١٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٤، كخلاصةٍ لتجربته الطويلة التي امتدت لعقدين ماضيين في أوروبا مع المستشرقين الأوروبيين. هذه كلمات لباحث لم يخفِ إعجابه بمستشرقين أوروبيين بارزين بل اعتبر لقاءه بهم شرفاً له. لم تكن له قضية سياسية تشغله، وهو ليس فلسطينياً، ولم تكن دولة إسرائيل قد قامت بعد، كما أنه ليس صهيونياً ولا معادياً للصهيونية، وجاءت ملاحظاتهُ

هذه قبل عقود من ابتكار مصطلحاتِ ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والتفكيكية. لم تتسبب أيٌّ من تلك النقاط الكثيرة الآنفة بإثارة نوع من البلبلة والجدل كما فعل استشراق سعيد، كما أن القزويني لم يعرض قضيّة أولئك "المشعوذين" كما سمّاهم بلغة تنظيرية رفيعة تقارب غايات سعيد وطموحاته. وإنّما قدم روايته ببساطة كشاهدِ عيان وباحثٍ مبرّز حول الاستشراق كما تمّت ممارستُهُ من قبل كل ممثّليه باستثناء حفنةٍ قليلة يذكرهم تحديداً بالاسم، ولم يتجاوز عددهم الستّة عشر باحثاً حسب تصنيفه. تضمنت قائمة المستشرقين الأوروبيين الذين وضعهم القزويني في خانة "المشعوذين" بعض النجوم البارزين من أمثال لوي ماسينيون Louis Massignon وهنري ماسي Henri Masse. لقد اتهم هؤلاء إضافة إلى مستشرقين آخرين بأن لديهم "*حدْساً تخيّليّاً، أطروحاتٍ خدّاعة، تدفعهم المخدرات إلى الأوهام، ويساعدهم الأفيون على هذه الرّطانة*"، كما أوردَ في رسالة كتبها للأديب الإيراني البارز والصديق المقرّب (السيد حسن تقي زاده) في يوم الأحد ٣٠ كانون الأول /ديسمبر ١٩٢٢، متحدّثاً عن المستشرقين الذين "*يزعمون بعد عام أو عامين، إلمامهم الكامل بمعرفة كل اللغات وعلوم الشرق، وهم لا يزعمون فهمَهَا فحسب، بل يجازفون بخلق تصوراتهم الذّاتية وتخميناتهم المضحكة، على الضد مما يجمع عليه المسلمون، مستندين أصلاً على جهلهم بالعادات والطقوس والعلوم والتقاليد الإسلامية، تلك الحقائق التي لا يعرفها فقط الطالب البسيط في حلقات الدرس الدينية بل أيضاً النساء الورعات كبيرات السنّ*"[١٤٣].

لم تكن الرؤية التي أدلى بها القزويني عن الاستشراق في ذروة قوته المعرفية ومعاصرته لأفضل الباحثين الأوروبيين على الإطلاق الذين نشأ هذا الفرع من المعرفة على يديهم مقصورةً عليه، بل هي في الحقيقة تمثّل وجهةَ نظرِ جيلٍ من الباحثين والأدباء الإيرانيين من الطبقة المثقفة والمتعلّمة ممن أتوا لاحقاً أيضاً. كان حسين كاظم زاده إيرانشهر (١٨٨٤-١٩٦٢) مثقفاً واسع الاطلاع معاصراً للقزويني وشاركه جزءاً كبيرة من تجربته في أوروبا

وخاصّة حينما كانا معاً في برلين خلال الحرب العالمية الأولى، وأصدرَ صحيفةً بالغة الأهمية باللغة الفارسية في برلين تحت اسم "إيرانشهر". في الإصدار الأوّل من هذه الصّحيفة المؤثّرة والمؤرّخ في ٢٦ حزيران/يونيو ١٩٢٢، نشر إيرانشهر بحثاً قصيراً بعنوان "الاستشراق والاستغراب". يبدأ إيرانشهر مقاله (مجدداً أقول، قبل نصف قرن من استشراق إدوارد سعيد، وهو يدعم ملاحظاته النظرية بقوّة مستعيناً بروايات شهود العيان) بإخبار قرائه عن فرع من فروع المعرفة كان قد نشأ على مدى "القرنين أو الثلاثة" الماضية في أوروبا يدعى الاستشراق [١٤٤]، ويَتتبّعُ إيرانشهر أصول ونشأة هذا الفرع من المعرفة في أعمال المسافرين والمغامرين الأوروبيين الذين اعتادوا كتابة محاضرات مصورة عن رحلاتهم ليطلعوا أقرانهم وأهل بلدهم على ما رأوا وشاهدوا في أسفارهم. يفترض إيرانشهر أن تلك الروايات كانت تُقرأ في الأصل كأعمال من نسج خيال جامح وبالطبع "*لم يكن للكثير من تلك الأعمال غير ذلك لتقدمه*". ثم يكتب إيرانشهر:

> "*لكن لاحقاً، عندما وسعت البلدان الأوروبية نطاق ممتلكاتها الاستعمارية، واحتلّت الكثير من أراضي الشرق، تعاظمت أهميةُ وتأثيرُ تلك الأنماط من كتابات (المستشرقين) إلى درجة كبيرة. وقد أولت الحكومات الأوروبية اهتماماً أكبر لأولئك الرّحالة وأعمالهم لمعرفة العادات والأخلاق والظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الشرق، إضافةً إلى المنظمات والهيئات الشرقية. وبدؤوا لهذا الغرض بتأسيس مدارس وجمعيات استشراقية لتشجيع المستشرقين، كما عمدوا إلى إصدار صحف ودوريّات استشراقية*[١٤٥]".

وهكذا قام كاظم زاده إيرانشهر، قبل نصف قرن من إدوارد سعيد، بإيجاز وتوضيح الارتباط بين الاستشراق والكولونيالية. بالتأكيد، لم يمتلك إيرانشهر التعقيد النّظري لإدوارد سعيد ليناقش الرابط العضوي بين أولويّة المعالجة الإبستمية للمعرفة التي ينتجها المستشرق، وبين السلطة الكولونيالية التي تُولّدها. لم يكن ميشيل فوكو قد وُلد بعد (كان تاريخ

الإصدار الأوّل من إيرانشهر الذي يظهر فيه هذا المقال في ٢٦ حزيران/ يونيو ١٩٢٦، وقد ولد ميشيل فوكو بعد عدة أشهر في ١٥ تشرين أول/ أكتوبر ١٩٢٦)، ليمضي كل حياته البحثية في اكتشاف وتفصيل ذلك الرابط الذي سيستعيره إدوارد سعيد لاحقاً ليبني رؤيته الخاصة لهذه المسألة. كشفُ ماهية الارتباط بين الكولونيالية والاستشراق واتباع أثر الرّحالة الأوروبيين ومغامرتهم والخيال الاستشراقي الذي خلقوه، تكهّن بكلّ ما ضمّه استشراق سعيد فصلاً فصلاً، لخمسين عاماً قبل أن يخطّ إدوارد سعيد سطراً واحداً في الاستشراق.

بناء على هذا الافتراض، يتابع إيرانشهر مُطلِعاً قرّاءَهُ على اتساع ميدان الاستشراق إلى حدّ كبير، حيث باتَ يضمّ مستشرقين متخصصين في حقول مختلفة كعلماء المصريات والمستعربين والمتخصصين بالثقافة الفارسية والصينية والأرمنية... إلخ. وبالرغّم من الوعي السياسي المتبصّر لإيرانشهر، إلا أنه لم يكن معادياً للمستشرقين، وهو يقرّ، مع القزويني في الحقيقة، بالخدمة التي قدمها المستشرقون الأوروبيون لميدان البحث العلمي. ولأكون منصفاً، يذكّر إيرانشهر قرّاءه أيضاً بأن "المصالح السياسية" للبلدان المعنية، لم تكن هي فقط من استفاد من أعمال أولئك المستشرقين. وفي اعتقاده أن المستشرقين قد قاموا بعمل فذّ في استجلاء أكثر المناحي تفصيلاً في تلك البلدان لدرجة أنه "*يتوجب على الشرقيين أنفسهم ولقرون تالية الاستفادة والسيرُ على خطى المستشرقين والتعلّم من منهجهم كمثال يُحتذى للبحث العلمي*"[١٤٦].

لا بدّ من وضع رؤية إيرانشهر في الصلة بين الكولونيالية والاستشراق - وهي موجزٌ لما سيصبح بعد نصف قرن الأساس المشترك لنظريات سعيد وعمله البحثي - في سياق تقديره للاستشراق وبذلك لا يمكن نبذُهُ باعتباره "معادياً للغرب" و"داعماً للأصولية الإسلامية" و"ناشطاً فلسطينياً" و"أستاذ الإرهاب" الذي لم يقدّر الجوانب الأكثر تفصيلاً في العمل البحثي الاستشراقي حقّ قدرها. على أية حال، كان إيرانشهر وزملاؤه في برلين

وعرّابُهُم على وجه الخصوص، سيد حسين تقي زاده (١٨٧٨-١٩٦٩) أكثر الداعمين قوّة لِما سُمّيَ "التّغريب" في إيران، وقد اشتُهِرَ تقي زاده، وليّ نعمة كاظم زاده وعشرات المثقّفين الإيرانيين المغتربين الذين جمّعَهم في برلين خلال الحرب العالمية الأولى ليصدروا صحيفة أخرى ذات شأن تحت اسم "كاوه" تتبنّى قضيّة "التحديث" في إيران، في تاريخ إيران الحديث لقوله: *"على الإيرانيين أن يصبحوا أوروبيين، من أعلى الرأس إلى أخمصِ القدمين"* (١٤٧). لذلك لا يمكن اتهام أحدٍ من هؤلاء القوم بالحقد على "الغرب" أو اتّخاذهم موقفاً قوياً اتّجاه الكولونيالية، فهم ببساطة دوّنوا آراءهم بالاستشراق والمستشرقين فقط.

يخلص إيرانشهر في هذا المقال القصير إلى اقتراحٍ مفادهُ (مُردّداً في هذا الصّدد ما ألحّ عليه سعيد باستمرار) أنّ على الشعوب في الشرق أن تبدأ بخلق فرعٍ من المعرفة حول "الاستغراب"، يدرسون فيه *"المناحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأدبية والصناعية والتقنية للأمم الغربية"* (١٤٨).

التأثيرُ المُشترك لنقد القزويني وإيرانشهر للاستشراق في شرطيه السياسي والعملي (مثّلَ قِطاعاً واسعاً من الباحثين الإيرانيين المناصرين، وصدرَ عن أشخاصٍ لم يخفُوا تقديرهم لأفضلِ ما أنتجه هذا المجال من المعرفة)، يسبقُ إدوارد سعيد ونقدَه المفحم نظرياً بزمنٍ طويل، ويسقطُ إلى الأبد الزّعمَ الزائف بعدم وجود مشكلةٍ مع هذا النسق من إنتاج المعرفة قبلَ استشراق إدوارد سعيد، أو الزّعم بغفلةِ الباحثين عن خدماته المنهجية للكولونيالية، وقبل كل شيء، لهُ أن يُعتِقَ مجال النّقد من أسرِ الشخصنة السياسية والمُساجلات غير الموضوعية بين سعيد وخصومه السياسيين. يمكن أن نستشهد في هذا الباب بأعمال أخرى لباحثين سبقوا سعيد، كعمل أنور عبد الملك الاستشراق في أزمة (١٩٦٣)، وجاك واردينبرغ Jacques Waardenburg وعمله: الإسلام في مرآة الغرب L`Islam dans le miroir de l`Occident (١٤٩)، وقد اطّلعَ سعيد على كلا العملين واستشهد بهما، أو حتى ريموند شواب Schwab Raymond

وعمله: النهضة الشرقية Oriental Renaissance (١٩٥٠) الذي وضع سعيد مقدمةَ ترجمته الإنكليزية مستفيضاً في مدحه وتقديره[١٥٠]. لا نرمي هنا إلى التقليل من وزن الاستشراق كعمل موضوعيّ ضخم ذي أهمية عالمية، ولا الانتقاص بالطبع من أدواته النظرية الفائقة التميز، بل إبراز أهميّته وإعادتهِ إلى الصدارة وانتشالهُ من مطبّ التّماس مع المسائل الشخصية والسياسية بشكل كامل، وأخيراً، استجلاءُ الرؤية جيّداً قبل الشروع في قراءة مستشرق بارز مثل غولدتزيهر في مواجهةِ الخلفية البليغة والمُفحمة لجدلية سعيد.

بدايةً، علينا ملاحظة أن أولئك المُراقبين – الذين لم يعرفهم سعيد ولا هم اطّلعوا على الاستشراق - كانوا نقاداً مستقلين تماماً لمشروع الاستشراق، ولمسألةِ الأغلبية الكاسحة من المستشرقين "المُشعوذين" على وجه التحديد. لم يستخدم سعيد مسمّياتٍ كهذه، بل أعرب عن تقديره الشديد للنتائج العلمية لأعمال المستشرقين، وأسس لجدليته على قاعدةٍ مختلفة وهي مسألة "التمثيل": منْ يمثلُ منْ وبأية قوة وسلطة، وعلى أيّةِ افتراضات معرفيةٍ مُضمرةٍ تستندُ المعرفةُ المُنْتَجَةُ تلك؟ نخلص إلى القول، أن الملاحظات التي قدمها باحثون كالقزويني وإيرانشهر قد توسّعت في المنظور النقدي للاستشراق على جانب آخرَ مختلف عن السّجالات بين سعيد ومناوئيه السياسيين.

* * *

على المقلب الآخر من هذا التوسعِ في جدلية سعيد في الاستشراق واستجلاءِ حُجُبِ الغشاوة على أطروحته الرئيسية، نحتاج أن نعرف ما كان لدى سعيد ليقولهُ في غولدتزيهر على وجه التحديد. يورد سعيد في الاستشراق ثلاثَ إحالاتٍ نوعيّةً إلى غولدتزيهر هي كما يلي: الإحالة الأولى، عندما يعترفُ بقصوره الشخصي عن تغطية أعمال الاستشراق الألماني فيكتب: *"أي عملٍ يرومُ تقديمَ فهمٍ للاستشراق الأكاديمي بينما يولي قليلَ اهتمامٍ لباحِثِين من أمثال شتاينتل Steinthat، مولر Muller،*

بيكر Becker، غولدتزيهر، بروكلمان Brockelmann، ونولدكه Noldeke، على سبيل المثال لا الحصر، هو عمل يستحقّ الملامة، وقد أنّبْتُ نفسي شخصياً بكل صراحة. وإني آسَفُ بشكل خاص لعدم تقديري للمكانة العلمية العظمى التي ارتقاها البحث العلمي الألماني أواسطَ القرن التاسع عشر حقّ قدرها، وقد أدانت الروائية جورج إليوت Goerge Eliot انغلاق الباحثين البريطانيين على أنفسهم معتبرة ذلك سبباً في تجاهل هذه المكانة أيضاً"(١٥١). ثمّ يقدّم سعيد تفسيراً مقنعاً تماماً لهذا التجاهل، أوّلاً: لم تكن لدى ألمانيا مطلقاً اهتماماتٌ قومية المنشأ في الاستشراق، وثانياً: لأن الاستشراق الألماني، وبرغم غياب الاعتبارات التي كانت في استشراق الفرنسيين والبريطانيين، قد أسّسَ "نوعاً من السطوة الفكرية على الشرق ضمن الثقافات الغربية"(١٥٢)، بمعنى ؛ يمكن تفسير استثناء الاستشراق الألماني من الناحية النظرية (بناء على ما سبق) من دون استبعاده من نقد سعيد الأكثر عمومية للاستشراق الأوروبي، وبعبارة أخرى، لقد زجّ الاستشراق الألماني وعلى نحو صحيح تماماً في نقده العام للنظام المعرفي هذا، بينما يقدّم في الوقت نفسه نوعاً من التفسير لاستثنائه له مُقرّاً بوجود ثغرات في تغطيته النقدية. ولو اعتبرنا ذلك صحيحاً، فإن ما يقوله سعيد حول غولدتزيهر على وجه الخصوص، هو اعتراف منه بمحدودية تغطيته النقدية، إلّا أنه صاغ ذلك بعبارة تحفظُ مجمل ملاحظاته ولا تنتقصُ من قدرها، وهو محقٌّ تماماً في اقتراحه ذاك (كما سأبيّن لاحقاً).

الإحالة الثانية، عندما يشير سعيد إلى غولدتزيهر في الاستشراق في سياق تناولهِ ل "تَشْيِئ" الشرق والشرقيين والإهمال الممنهج، على سبيل المثال، لحركات التحرر الوطنية في المُستَعمرات السابقة، وهو المَبْحث الرئيسي الذي يلتقطه سعيد من أنور عبد الملك ويبني عليه، حيث يقول سعيد هنا:

> *"المستشرقون، من رينان، إلى غولدتزيهر، ماكدونالد، فون غرونيبام، وبرنارد لويس، نظروا إلى الإسلام مثلاً "كتوليفِ*

ثقافي"... يمكن أن يُدْرَس بمعزل عن الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تخصّ المسلمين. بالنسبة للاستشراق، ثمّة معنىً للإسلام، إذا أردنا أن نبحث عن أكثر صيغِهِ إيجازاً، نراه في البحث الأوّل لرينان: "يتوجّبُ الفهم الأفضل للإسلام، اختصارَهُ إلى "خيمٍ وقبائل"."[١٥٣].

أيّاً تكن دقّةُ ما وردَ في شأن المستشرقين المذكورين آنفاً (وهو صحيح في حالة برنارد لويس على وجه الخصوص)، فهو غير قابل للتطبيق إطلاقاً على حالة غولدتزيهر. ما ميّزَ غولدتزيهر كباحث إسلامي هو حرصه على قراءة الظروف السياسية والاجتماعية التي واكبت التطورات التاريخية للإسلام، ليس فقط فيما كتبه في "دراسات إسلامية"، بل عبر أعماله الأخرى وخاصةً تفسيرهُ للقرآن وبحثهُ العلمي في التشريع. وللمفارقة، انتُقِدَ غولدتزيهر بشدّة من قبل الفقهاء المسلمين وخاصة فقهاء الحديث لما رأوه إفراطاً في أرخنة التطورات – التي أخضعها لشروط اجتماعية وسياسية - الخاصة بعلومهم الدينية[١٥٤]. علاوةً على ذلك، كان غولدتزيهر متابعاً دقيقاً لأغلب التطورات الجارية آنذاك في العالم الإسلامي، وقد سافر إلى هناك وكتب عن الحركات الثورية كالوهابية والبابية بمزيج من التحليل الموسّع المفصّل والنّقدِ المتفهّم الشّامل. وكما تخبرنا صفحات محاضرته البانورامية عن مشاركته في الاحتجاجات المناهضة للكولونيالية الأوروبية ورفضه لكلّ ما يمتُّ بصلة للحركة الصهيونية والتي عارضها أيضاً، فلا يمكن عندئذٍ اتّهامُهُ بتجاهل العوامل السياسية والاجتماعية أو باختزال الإسلام إلى "خيمٍ وقبائل". وكي لا أبخسَ سعيد حقّه، لم تكن مذكرات غولدتزيهر (١٩٧٨) ولا محاضرته البانورامية (١٩٨٧) مُتاحتين له أثناء عمله على الاستشراق ١٩٧٨ - على الرغم من أن جزئي عمله "دراسات إسلامية" (١٩٦٦-١٩٧٠) والأعمال الأخرى التي تشهد على عناية غولدتزيهر المسهَبة بالعوامل الاجتماعية والسياسية المرافقة لتطور الإسلام كانت كلّها متوافرة إضافة إلى عمله: اتّجاهات تفسير القرآن الإسلامية Richtungen der islamischen Koranauslegung

(١٩٢٠)، الذي يبرهن بدوره على وعي غولدتزيهر بالظروف الاجتماعية والسياسية المواكِبَة للتطور التاريخي للتفسير القرآني.

لو اتفقنا جزئياً مع ذلك، يوجد بعض الحقيقة في ملاحظات سعيد حول غولدتزيهر، وأعني الاكتفاء الذاتي والالتزام الصارم بالاستشراق كنسق لإنتاج المعرفة، بحيث نَدَرَ أن يصرف المستشرقون اهتمامهم إلى فروع المعرفة المتّماسة معه أو أن يتعلّموا من منهجيّاتها ومكتشفاتها.

نعيد التذكير هنا بالعمل الذي أولاه غولدتزيهر اهتماماً خاصاً وهو نظريات الأسطورة لماكس مولر والذي استهدى به لوضع دراسته عن التوراة العبرية (الميثولوجيا بين اليهود)، وكما رأينا فقد كلّفه ذلك ثمناً باهظاً في مضمار العمل الأكاديمي، حيث صُدِم معاصروه بما اعتبروه عملاً لا أخلاقياً، الأمر الذي كلّفه المنصب البارز الذي كان قد افتُتِحَ في الإكليريكية الحاخامية في بودابست لما اعتبره الرجال النّافذون فيها إساءة لمشاعرهم الدينية فمنعوا تعيينه[١٥٥]. وحين نشر غولدتزيهر في بواكير مراهقته (اثنا عشر عاماً فقط) عمله: حديث إسحاق Sihat Ytzhaq حول الأصل التاريخي وتطوّر الترانيم في الصلوات اليهودية، بدأ الناس بمناداته بطريقة تستبطن الإهانة والاتهام "بالمفكّر الحرّ" و"السبينوزيّ" (نسبة إلى باروخ سبينوزا)[١٥٦]. بالنّظر إلى المصطلحات المعرفية الخاصة بالنسق المحلي للاستشراق، والشروط الاجتماعية التي منعت مختصاً بالإسلام أو باحثاً في اليهودية من المجازفة في اقتحام ميادينَ نظرية ومنهجية غيرِ مطروقة، نرى أن غولدتزيهر وأعماله هما إلى حدّ كبير نتاج عصرهما وطبيعته ومفاهيمه. فقد منحه كونه أوروبياً يكتب عن الإسلام يداً طولى في إخضاع التاريخ الفكري للإسلام إلى تحليل تاريخي حيوي، بينما أُنكرت عليه حرّيته حين تطرّقَ إلى موضوع الدراسات اليهودية بسبب العواقب المهنيّة والمتعسّفة.

إضافة إلى ما سبق، علينا أن نضع في الحسبان أن ضبْط البِنيات

الأساسية لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والاقتصادية كان في مراحله الوليدة حينما شرع غولدتزيهر بوضع أبحاثه، والقول أنه كان على غولدتزيهر التركيز أكثر على أمور "السياسة والاقتصاد والاجتماع لدى المسلمين" كما كان يأمل سعيد، يجب أن يُقاس بما كان متاحاً لهُ من منظور التاريخ الفكري، فحين بدأ غولدتزيهر بالكتابة بدءاً من عمله الأوّل "حديث إسحاق" عام ١٨٦٢ وحتى مماته عام ١٩٢١، كانت فروع علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والاقتصادية في أطوارها التكوينية الوليدة المبكرة جداً والوضعية غالباً. الأسماء الثلاثة الرئيسية المؤسِّسَة للعلوم الاجتماعية، كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣)، ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) وإيميل دوركهايم (١٨٥٧-١٩١٧) كانت حاضرة بقوة ومعاصرة لغولدتزيهر أيضاً، لكن لم يكن في مقدوره التعرّفَ إلى أعمالهم، حالُه كحالهم، عالمٌ ملمٌّ مبدع مستغرق في أعماله البحثية، وتبدو هذه الناحية سمةً من سماتِ تلك الفترة، فمثلاً، لم يكن فيبر على علمٍ بعمل دوركهايم حينها "الأشكال الأساسية للحياة الدينية - النظام الطوطمي في أستراليا" (١٩١٢) عندما كان يكتب في "سوسيولوجيا الدين" Religionssoziologie كجزء من عمله الضخم "السياسة والمجتمع" Wirtschaft und Gesellschaft (١٩٢١-١٩٢٢). وفي الحقيقة، فقد تطوّر علم الاجتماع لدى كلّ من دوركهايم وفيبر مستقلاً في عمومه لدى أحدهما عن الآخر[١٥٧].

مع الإقرار تماماً بصوابيّة نقد سعيد للمستشرقين اللاحقين وجهلهم المنهجي بهذه المجالات المعرفية، التي قد تزيد في تعقيد رؤيتهم للتاريخ الإسلامي، لكنها لم تفعل طبعاً، علينا أن نضع التكوينات والبنى المُتعاصِرة لهذه الفروع من المعرفة في الحسبان دائماً. وفيما يتعلق بالمستشرقين من جيل غولدتزيهر، لا يتوقّف الأمر على مسألة الوعي بالاكتشافات والسجالات الجارية بين علماء الاجتماع، لكن أيضاً (إدوارد سعيد محقّ هنا تماماً) على الاكتفاء الذّاتي الصارم بالاستشراق الذي أعاق المستشرقين عن النظر خارج مجالهم المعرفي الخاص.

باختصار، كان غولدتزيهر مطّلعاً وواعياً بالعوامل الاجتماعية والسياسية أثناء كتابته عن جوانب شتّى في الإسلام، لكن ليس إلى درجة إلمامهِ بالمنهجيات المنضبطة في حقول الاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية، وسبب ذلك في جزء منه، أن تلك المجالات المعرفية كانت تتفاعل في خضمّ عملية شرح وتفصيل ممنهج آنذاك، وفي جزء آخر، لأن الاستشراق كان في عمومه نسقاً مكتفياً ذاتياً لعملية "الإنتاج العلمي" وهذا بلا ريب بيتُ القصيد في نقدِ سعيد.

الإحالةُ الثالثة والأخيرة التي يتطرق فيها سعيد إلى غولدتزيهر، جاءت في سياق نقاشه عن كيف أنَّ *"الانتشار الواسع للأفكار حول الشرق اعتمد... في الغالب على الغياب الكامل للشرق في الثقافة الغربية المعاصرة كقوةٍ ذاتُ خبرة، محسوسةٍ وأصيلة."* ثمّ يضيفُ سعيد:

"لِعددٍ من الأسباب الواضحة، احتلّ الشرق على الدوام موضعينِ اثنين، فهو إمّا دخيلٌ غريب، وإما شريكٌ ضعيف مُدْمَجٌ مع الغرب"، ويرمي سعيد في هذه الجدلية إلى تبيان دور المستشرق في اختلاق الشّرق باعتباره *"الحاكمَ الأعلى ورجل العلم وصاحب الوصاية الفكرية الأقوى"* بينما الشرق *"غائبٌ بكلّيتهِ"*، وهذا في الحقيقة: *"الغياب الفعليّ للشرق الذي مكّن حضور المُستشرق"*. تلك في مجملها حججٌ ذرائعيةٌ بالغةُ الدلالة يستخدمها سعيد ليحشرَ المُستشرق جَدليّاً في خانة الطرف المسؤول عن *"اختزال الشّرق"*.

> *"... في عمله، ورغم الوقت الطويل الذي كرّسه في شرحه وتفصيله، كيف لنا بخلاف ذلك أن نقرأ الإنتاج العلمي الرئيسي من النمط الذي يقترن بجوليوس فيلهاونس Julius Wellhaunse وثيودور نولدكه، وأن نتغاضى عن تلك البيانات الشعواء المكشوفة التي تشوّه مواضيعهم المُختارة بكلّيتها؟ وعليه، يمكن لنولدكه أن يدلي في ١٨٨٧ بالخلاصة الجامعة لعمله كمستشرق مؤكّداً "ازدِراءهُ" للشعوب الشرقية، وهو على*

غـرار كارل بيكـر Carl Becker كان معجبـاً بالإغريـق وأظهـر، عـلى نحـوٍ مُبتـذل، حبّـه لليونانيـين بإبدائـه نفـوراً مفضوحـاً من الـشرق عـلى الرغـم مـن كونـه مجـال دراسـته كباحـث." [١٥٨].

وهنا يشير سعيد إلى عمل جاك واردنبرغ *"الإسـلام في مـرآة الغـرب"*، ويتّكئُ على هذه الدراسة كي يؤكّد أن: *"تقديـر غولدتزيهر العالي لتسـامح الإسـلام اتجـاه الأديـان الأخـرى، قـد أوْهنَـهُ نفـورُه مـن تجسـيمات محمـد للـذات الإلهيـة (إضفـاء صفـات بشريـة عليهـا) ومـن السـطحية الشـديدة لعلمـيّ التوحيـد الإسـلامي والفقـه"*، وبعد ملاحظات مشابهة حول الرؤى المتناقضة لبعض المستشرقين الآخرين يستنتج سعيد أن: *"يبدو أن الاختلافـات الجليـة في مناهجهـم أقـلُّ أهميـةً وحضـوراً مـن إجماعهـم عـلى نظـرةٍ "دونيّـةٍ كامنـة" اتجـاه الإسـلام"* [١٥٩].

كما في الحالات السابقة، وأيّاً تكن صوابيّةُ تلك الملاحظات الخاصة بالمستشرقين الآخرين، التي عبّر واردنبرغ عنها بدايةً وتعقّبها سعيد (والمتعلّقة تحديداً بكلٍّ من ثيودور نولدكه وكارل بيكر) فليس من الإنصاف ولا من الدقة إنفاذُها على غولدتزيهر. تبقى ملاحظة سعيد المبدئيّة حول النزعة الإبستمية للاستشراق بعمومه، شديدة الدقة بلا شكّ، ويحلل هنا وبأفضل ما يكون التنظير، البنية المعيارية للمستشرق كممثّلٍ تاريخي، وتزامنَ ذلك مع انكفاء "الشرقيين" عن هذا التمثيل، وهو ما خلق بالنتيجة، الأساس المعرفيّ لها. غير أنّه لا علاقة بتاتاً بين صحة تلك الملاحظة النظرية وبين رأي واردنبرغ، وتالياً سعيد، في غولدتزيهر والذي يبقى خاطئاً قطعاً.

بدايةً، الزعمُ بوجوبِ عدمِ قيامِ الباحثِ ببناءِ منظورِ نقديّ خاص بموضوع بحثه /ها العلمي، خاطئ بلا ريب. كحالِ أيّ باحث آخر، يمكن لغولدتزيهر بل يتوجبُ عليه، وبشكل مشروع، بناءُ وجهةَ نظرٍ نقديةً في أيّ من مناحي الموضوع الذي كرّس حياته له. ثانياً، الافتراض المُتضمَّنُ في إشارة سعيد تحديداً، بأنّ معضلة الاستشراق تكمنُ في نظرةٍ غير متعاطفةٍ مع الإسلام لدى المستشرقين، هو معيبٌ بالمثل. بعضٌ من أكثر

المُستشرقين سوءاً، العاملون في خدمة الكولونيالية على وجه الخصوص، هاموا وجداً بالإسلام ولم يقدّموا نقداً نزيهاً للإسلام والمسلمين بل شذرات رومانسية في أغلبها. ثالثاً، كان لدى غولدتزيهر نظرة شديدةَ التعاطفِ مع الإسلام أثارت بالغَ الاستياء في نفوس كثيرين من أمثال رفائيل باتاي، الذي أثار بدوره مسائل دينية تتعلق باستقامته لِمَا رآه حياةً مكرّسةً بكاملها لدراسةِ الإسلام من زاويةٍ متعاطفة معه.

عند الانتقال إلى القضية الخاصة بنفور غولدتزيهر من تجسيمات محمد للذات الإلهية، والسطحية الشديدة في عِلميّ التوحيد والفقه الإسلاميين، يخطئُ هنا تماماً كلٌّ من واردنبرغ وسعيد لاحقاً في قراءتهما لغولدتزيهر للأسباب التالية: ١) قضيّةُ التجسيم (إضفاء الصفات البشرية على ما هو غير بشري)، كقضيةٍ محلّ نزاع، ثاويةٌ ومتفاعلة في خضمّ علم الكلام الإسلامي العام منذ بداياته المبكرة، وأوقعَتْ الشّقاق بين المعتزلة والأشاعرة مخلّفةً إشكالات كثيرة في المصطلحات الكلامية والفقهية وفي التاريخ الفكري الإسلامي اللاحق، ويشارك غولدتزيهر بالنيابة في هذا الجدل الكلامي الطويل (بل البديع)، وهو مخوّلٌ تماماً أن يتّخذَ جانب هذا الطرف أو ذاك. ٢) القَوامُ الكليّ لعمل غولدتزيهر في علميّ الكلام والفقه الإسلاميين قائمٌ في جدله على مصطلحاتٍ هي سليلةُ المدارس الكلامية والفقهية الإسلامية ذاتها، وإن كان في نفس غولدتزيهر من انحياز فهو في الحقيقة انحياز "إسلامي" وأعني، انحيازاً سُنّيَ الهوى ضد المذهب الشيعي على سبيل المثال، وتلك مؤشراتٌ على تماهٍ كليّ مع التاريخ الفكري للإسلام ومع الفقهاء المسلمين على وجه الخصوص. والواقعُ أن التراث الفكري لغولدتزيهر كيهوديّ وروعٍ ومؤمن ومجتهد رأى في نفسه "فقيهاً مسلماً" إلى حدّ بعيد، لكن ليس على نحو مُرهفٍ أو رومانسي، نابعٌ مباشرةً من صلب معتقده اليهوديّ. لقد اعتقدَ (كما أكّد مِراراً) أن التاريخَ الفكري للإسلام أرفعُ من التاريخ الفكري لأيّ ديانة أخرى عرفها، وهو الدين الوحيد القادرُ على *"إرضاء العقول الفلسفية"*[١٦٠]. يمكن

لأحدنا أن يمضي أبعد من ذلك ويحاججَ في أن غولدتزيهر كان قد لمسَ حضوراً "يهوديّاً" في التاريخ الفكري للإسلام، إمكاناتٍ فكريةً يهودية مُدْرَكة بصورة أكبر في الإسلام منها في اليهودية. في الحقيقة، كان قرارهُ بالعمل في موضوع التاريخ الفكري للإسلام دون العمل في موضوع دينه الخاص (وهو كفؤٌ لذلك تماماً) خياراً فكرياً وليس خياراً وظيفياً مهنيّاً، ولم يكن موضوع "الشرق" بالنسبة لغولدتزيهر مرتبطاً بمسار وظيفيّ كما ذكرَ بنيامين دزرائيلي (١٨٠٤-١٨٨١) في كتابه Tancred الذي يقتبس منه سعيد في مُستهلّ الاستشراق، ورأينا كيف أن موضوع "الشرق" قد جرّ عليه الوبال في مساره الوظيفي، إنّه موضوع لا يتفق مع المهنة وخيارٌ مهنيّ بالغ السوء. كان بإمكانه الحصول على وضع مهنيّ أكثُر دعةً وراحةً فيما لو اقتدى بقرينهِ ويلهيلم باتشر، الذي قدّره كثيراً، وعكَف على دراسة الديانة اليهودية بطريقة متعقّلة ومحايدة تماماً، أو اتّبع خطى أرمينيوس فامبري، الذي احتقره بلا شكّ، ليضع ذخيرته المعرفية المتميّزة اللامحدودة بالإسلام في خدمة الإمبراطورية البريطانية. إلى يومنا هذا وكما ظهرَ في "الصورة النفسية" لرفائيل باتاي، كانت دراسة للإسلام ولا تزال قراراً محفوفاً بالمخاطر بالنسبة لرجل مبدئي ونزيهٍ أخلاقياً وفكرياً، وقد أوقَعتْهُ تحت رحمة من هم أقل من مكانته الرفيعة بكثير، لتحويله إلى "مهووس نفسيّاً"، وخاصّة لاعتقاده بشراكته التاريخية مع الفقهاء المسلمين في قضاياهم الأخلاقية والفلسفية. مسألة "التجسيم" في علم الكلام الإسلامي لم تُخلق على يد غولدتزيهر وقد كانت حاضرة لزمن طويل قبل أن يبدأ بدراستها، وموقفه من موضوع "التجسيم" لا صلة له بأي حال من الأحوال بموضوع الاستشراق.

يسوقنا ذلك إلى تقييم إدوارد سعيد الأكثر إجحافاً وتجنّياً حين يشمل غولدتزيهر مع جملة المستشرقين الآخرين أصحاب النظرة "الدونية" اتجاه الإسلام. جليّ بالنسبة لنا الآن فيما وصلنا إليه، أن ذلك يقع على النقيض تماماً مما اعتقده غولدتزيهر بالفعل. وبالنظر إلى رأيه في المسيحية، فقد مَقَتَ غولدتزيهر الخصيصة الثأريّة فيها ناعتاً إياها: "*بالدّيانة البغيضة،*

التــي اخترعَـت فِرْيَــةَ الـدّم المقـدّس... التــي وضعَـت خــيرة أبنائهـا عــلى المِخْلَعَــة (أداة تعذيب). "[١٦١]، واعتقدَ أنها الديانةُ الوحيدة القادرة على الأعمال التبشيرية لما فيها من *"الوقاحـة التـي تمتاز بها المسـيحية فقط... الديانــة الأكثــر رداءةً بــين كل الأديــان"* [١٦٢]. وبأخذ المقارنة بين الإسلام والمسيحية بعين الاعتبار، يعتقد غولدتزيهر أن الإسلام *"يُدَلِّلُ على تقدّمٍ كبيرٍ مقارنةً بالمسيحية"*[١٦٣]، ثم يضيف حول البنية الفكرية: *"ليس لـدى المسـيحية الـوازع الأخلاقــي لتدرك مـدى العُتـوّ والعجرفـة في بنيـة تكوينها التاريخــي. حقيقـة الـوازع الأخلاقــي في المسـيحية... أشـبه بحقيقتـه لـدى عاهــرة"* [١٦٤]. ذلكم رأيُهُ في المسيحية! فماذا عن اليهودية؟ رأينا لتوّنَا طعْنَ رفائيل باتاي في غولدتزيهر (مُبارِكاً الحُكمَ عليه "كرجلٍ شرّير") ليس بسببِ من نقده الحادّ لأخوته في الدّين وبغضه لطبيعة عمله الإداري في المجمع العبري في بيست وحسب، بل أيضاً لرفضه الكلي (إلى درجة الاشمئزاز) للمظاهر الشكلية – وليس العقائدية أو النبويّة أو التعبّدية قطعاً - لليهودية المعاصرة، ولهروبه من الكنيس حرصاً على عقيدته التي يخلص لها. بكل تأكيد وبما لا يقبل الشك، بقي غولدتزيهر يهودياً تقيّاً مجتهداً مخلصاً حتى مماته، لكنه لم يؤمن بأي حال من الأحوال أن اليهودية أرفعُ شأناً من الإسلام بل العكس هو الصحيح، وكما رأينا في بداية هذا الفصل ما قال في يومياته عن الإسلام مستذكراً فترة إقامته في ديار المسلمين: *"في تلـك الأسـابيع، وبمـلْءِ قناعاتــي، أضحـت روحــي جـزءاً من روح الإسـلام، إلى الحـدّ الـذي أيقنـتُ فيـه وفي صميـم ذاتــي، أنــي أنا نفـسي كنتُ مسـلماً. وبعــد تــروٍّ، اكتشــفت أن هــذا الدّيــن فقــط، حتــى في صيغتــه العقائديــة والرســمية، هــو القــادرُ عــلى إرضــاء العقــول الفلســفية. كان حلمــي هــو الارتقــاء باليهوديــة إلى المسـتوى العقلاني ذاته. وكان الإسـلام، كمـا علمتني تجاربــي، الديــنَ الوحيـد الذي حُظــرت فيــه المُكوِّنــات الوثنية والأسـطورية في أســاس عقيدتــه القويمــة، وليــس عــبر اجتهــاد عقلانــي"* [١٦٥].

كيف لنا أن نتّهمَ من خطّ هذه العبارات بالانتماء إلى زمرة من ينظرون إلى الإسلام "بدونيّةٍ كامنة"؟ كان غولدتزيهر عميقَ الولاءِ للإسلام (من دون

أن يفقد رصانته العلمية بالطبع)، وهو ما دفعَ أخوتَهُ في الدين لاتهامه "بالافتتان بالإسلام" أو معاناته من "عقدة حادة من معاداة اليهودية"، ونخلص هنا إلى القول إن حقيقة أفكارِ غولدتزيهر وخواطرِه وأبحاثِه العلمية، لا تتفقُ وآراء واردنبرغ وسعيد فيه. اتُّهِمَ الرجل أولاً "بالافتتان بالإسلام" ثمّ باعتقادهِ بنظرةٍ "دونيّةٍ مستترة" اتجاه الإسلام، ولا يمكن اتّهامه بأيٍّ من هذين الأمرين لأن كليهما خاطئٌ خطأً بائناً. لم يكن مفتتناً بالإسلام ولم يعتقد بأنه دينٌ أدنى منزلة، بل أعظمُ الأديان والحضارات التي عرفها العالم، من دون أن يفقد بوصلته العلمية والمسافة التي يقتضيها البحث العلمي في الإسلام.

حتى الآن لم تتبدّد تلك النعوت الكاذبة المنسوبة لغولدتزيهر من النقد الأساسي لإدوارد سعيد في الاستشراق، الذي بقي حيّاً رغم تلك السقطات الثانوية في ثناياه، بل حاضراً بقوة أيضاً. والسؤال هو: كيف؟

* * *

بعد استعادة الطّرح الجوهري لجدليّة سعيد المبدئية في الاستشراق، وبعد تقييمٍ منصفٍ ومتوازن لإسناداته المتعلّقة بالبحث العلمي لغولدتزيهر، يبقى المبحثُ الرئيس في أطروحتهِ والمتعلق بالرابط البنيوي بين الاستشراق كمجالٍ لإنتاج المعرفة وبين الكولونيالية الأوروبية، راسخَ الحضور ومشروعاً تماماً. وما يضفي على هذه الجدلية المشروعية أيضاً، وبعد كل التعديلات التي يمكن إجراؤها على بعض الأمثلة النوعية التي أوردها سعيد، هو وجود كمّ هائل من الأمثلة الأخرى التي يزخر بها كتابه بالتوازي مع ما حفلت به المقدّمة التي أسست لنظريته من تجانس ومنطق وبصيرة، وهو ما يستلزم مزيداً من الانتباه والعناية، وهو أيضاً، المعيارُ الذي يُحاكَمُ على ضوئهِ العمل النوعي لغولدتزيهر.

كان غولدتزيهر بلا شك، المستشرق الأوروبي المؤسس للدراسات الاستشراقية الخاصة بالإسلام، ويتحتّم أن تتمَّ معاينة آراء سعيد في الاستشراق هنا، في مقابل مجمل المنجزات العلمية لغولدتزيهر على

مدى حياته البحثية. في الواقع، وفي نهاية إحالاته إلى غولدتزيهر عبر واردنبرغ، يقحِمُ سعيد غولدتزيهر (من دون أن يخصّه بالاسم) في جملة المستشرقين الخمسة المتَضمَّنين في دراسة واردنبرغ الذين صاغوا "*رؤيةً متماسكةً للإسلام حقّقت تأثيراً واسعَ النطاق في الدوائر الحكومية على امتداد العالم الغربي*"، وهم على هذا النّحو يشكّلون المرحلة التالية المتمّمَة للممارسات الاستشراقية الأولى ما وراء "*مشكلة فقهِ اللغة*" وصولاً إلى "*الغاية المؤكدة لاستيعاب اللغات بشكل كافٍ وقدرتها على النفاذ إلى الأخلاق والأفكار لاستخلاص أسرار التاريخ*"[١٦٦]، مؤكّداً أن غولدتزيهر ساهمَ كمستشرق في إنتاج نظام المعرفة الخاضع للاستغلال السياسي. ولكن هل ينطبق على غولدتزيهر، بناءً على ذلك، النّقدَ ذاته الذي مارسَه هو على صديقه ويلهيلم باتشر الذي "*دونما إحساس بالخزي، استطاع أن يطوّع عقله ليتواءَمَ مع الاتّجاهات المسيطرة السائدة والتي أصبح بمرور الوقت ممثّلاً لها*"؟[١٦٧]، الجواب هو قطعاً لا. وآيةُ ذلك أن غولدتزيهر لم يعمد إلى تكييف عقلهِ أو فكره مع أي اتجاهات مهيمنة، لكنه يعيش ويقيم في تفاصيل ما هو سائد وقريب جدّاً منها وقادرٌ على معاينتها، وعلى هذا يبقى النقد الأكثر مبدئيةً لسعيد في الاستشراق، المُتحرّرُ من شواهدَ بعينها ومن سقطاتٍ "غير موضوعية"، صالحاً ومشروعاً تماماً.

لا تتحدّد معالمُ أطروحةِ الاستشراق الرئيسية بأي من الشّواهد الخاصّة التي سُقتُها آنفاً، سواءً تلك النماذج الوافرة البديلة التي تدعمها، أو التّماسك والاتساق في البنية الجدلية التي صاغتها بأسلوب مقنع، بل هي تتحدد قبل كل شيء في أصلها الضارب في عمق التراث الفكري المهول الذي انبثقت منه، وأعني هنا، التراث الأدبي الممتدّ في سوسيولوجيا المعرفة. لقد كابَدَ الاستشراق الكثير من معارضيه ومن بعض أقوى مؤيّديه على السواء، إذ أهمل كلاهما ذلك التراث الفكري الضخم وأبقياه خارج ردودهم على سعيد. حريٌ بنا أن نأخذ بعين الاعتبار هنا أنّ الأرومة النّظرية التي استنبط منها سعيد جدليته في الاستشراق، انتقائيّةٌ إلى حد ما، تقتبس من كوكبة متباينة من المنظّرين، تمتد من

ميشيل فوكو (العلاقة بين المعرفة والسلطة في بناء الخطاب)، إلى أنطونيو غرامشي (العلاقة بين القوة والإيديولوجيا في بناء الهيمنة). ثم إلى فريدريك نيتشه (العلاقة بين المجاز والتمثيل في بناء الحقيقة)، وكانت مهمة سعيد الاستثنائية الجمع بين هؤلاء المنظرين الثلاثة في لقاءٍ يلتئمُ لبحث المعضلة المركزية للتمثيل(١٦٨). مشكلة سعيد مع الاستشراق إذاً هي موضوع التمثيل (واستطراداً المسألة الشائكة لموضوع السيادة)، وهي مسألة تتعدى التنظير الأدبي، الذي جَهد سعيد في تطبيقهِ على الحالة الخاصة بالاستشراق. يقول سعيد هنا:

"الشرق الذي يظهر في الاستشراق وقتئذٍ، هو نظامُ تمثيلٍ تمّ تلفيقهُ من قبل مجموعة كاملة من القوى التي استقدمت هذا الشرق إلى البحث الغربي والوعي الغربي ثمّ لاحقاً، إلى الإمبراطورية الغربية."(١٦٩).

ونقرأ ما يقوله بعد سنوات في أواخر أيامه:

"أستذكر بوضوح شديد معيداً الملاحظات ذاتها الواردة في كتابي الاستشراق، حينما انتقدتُ تمثيلات الخبراء الغربيين للشرق والشرقيين. كان نقدي مرتكزاً على الطبيعة المُتَجَنّية لكل التمثيلات..."(١٧٠).

على أنّ انهماك سعيد في مسألة التمثيل، وهو ما ورد في أعمال أخرى أكثر بكثير مما حفلت به صفحات الاستشراق، يعود في جذوره أيضاً إلى انبهاره وتماهيهِ مع فكرة إريك أورباخ Erich Auerbach حول المنفى والإبعاد في عمله البالغ التأثير "المحاكاة Mimesis"(١٧١). التي توسّل بها كلاهما (سعيد وفيورباخ) لاكتساب بصيرة أعمق (وهزيمة مشكلة التمثيل بالنتيجة) ليس فقط في موضوع البحث العلمي بل أيضاً في ثقافة الباحث الخاصة، مع الشرط النقدي الذي هو:

"أحـد الاختلافـات الملفتـة بـين الاسـتشراق في نسـخته الإسـلامية، وبـين جميع فـروع المعرفـة الإنسـانية الأخـرى، حيث تحتفـظ تصـورات أوربـاخ ببعـض الفعاليـة، هو أنّ المسـتشرقين الإسـلاميين لـم يجـدوا في انفصالهـم عـن الإسـلام شـأناً مفيـداً أو ظرفـاً يقـدّمُ في مضامينـهِ فهمـاً أفضـل لثقافتهـم الخاصـة، إنّمـا عـزّزَ تباعدُهُـم عـن الإسـلام شـعورَهم بتفـوق الحضـارة الأوروبيـة، ليمتـدّ إلى نفورهـم مـن الـشرق بـأسره والـذي اعتُـبِر الإسـلام مُمثـلاً رديئـاً لـه" (١٧٢).

يضع سعيد مشكلة التمثيل هذه في سياقِ مسألةٍ أكبر سمّاها "الدنيوية"، ولا تقتصر مركزيّةُ هذه المسألة ومدلولاتها في أعمال سعيد على الاستشراق فحسب، بل تجدُ أكثر تعبيراتها إيجازاً في أعماله الأخرى، وأعني النقد الأدبي في المقام الأول، وعلى وجه الخصوص بحثُه "العالم، النص، والناقد" المُدرَجُ في كتاب يحمل العنوان ذاته. (١٧٣).

فهم سعيد فكرة الدنيوية على النحو التالي:

"الكلمـة المفتاحيـة هنـا هـي "الدنيـويّ"، الفكرة التـي لطالما اسـتخدمتها للتدليـلِ عـلى عالَـمِ تاريخـي حقيقـي لا يمكـن لأيّ منـا - حتـى عـلى مسـتوى النّظريـة - أن يكـون بمعـزل عـن شروطـه. أتذكّـر هنـا معيـداً بوضـوح شـديد الملاحظـات ذاتهـا الـواردة في كتابـي ***الاسـتشراق****، حينمـا انتقـدت تمثيـلات الخبراء الغربيـين للـشرق والشرقيـين. كان نقـدي مرتكـزاً عـلى الطبيعـة المُتَجَنّيـة لـكل التمثيـلات وارتباطهـا الوثيـق بالدنيويـة، وأعنـي هنـا، ارتباطهـا بالقـوّة وبالمكانـة وبالمصالـح. وهـذا يسـتدعي القـول بوضـوح، أنّنـي لـم أُبيّـت في عمـلي نيّـةً للدفـاع عـن الـشرق الحقيقـي أو أن أثبـتَ كينونـة شرقٍ حقيقـي. وقـد عارضـت بالتأكيـد منـح حصانـةٍ لبعـض التمثيـلات دون غيرهـا، وكنـت دقيقـاً تمامـاً في إشـارتي إلى أنّ ترجمـة التجربـة إلى تعبير هـي عمليـةٌ لا يمكـن أن تخلـو مـن الهَنَـات"* (١٧٤).

يشير سعيد إلى أنّه لا يناقش في الاستشراق مسألة وجود "شرق

حقيقي"، على وجه التّحديد، أخفق المستشرقون في تمثيله، بل يعرِض للمسألة المتعلقة بطبيعة هذا التمثيل. يصرّ سعيد على أنّ:

"لا يمكـن تسـويغُ وجـوهِ القصـورِ المنهجيـة في الاسـتشراق بالقـول إن الـشرق الحقيقـي مغايـرٌ للتصويـرات التـي وضعهـا المسـتشرق لـه، أو بالقـول إنـه لا يُنتَظـرُ مـن المسـتشرقين، وهـم غربيـون في معظمهـم، أن يمتلكـوا نوعـاً مـن البصـيرة العميقـة لإدراك مـا هـو الـشرق ككلّ. ولا أؤمـن عـلى الإطـلاق بالاقـتراح الضيّـق الـذي يحـصر الكتابـة عـن السّـود بالأسـود والكتابـة عـن المسـلمين بالمسـلم وهكـذا دواليـك." (١٧٥).

مضى سعيد في شرح فكرته عن الدنيوية عبر مزيج أنتجه من مجموع الأعمال العريقة لنيتشه، غرامشي، وأورباخ، وفوكو على رأس القائمة بالطبع، ملقياً إضاءةً كثيفةً على المشكلة العالمية للتمثيل، لتنصهر الأطروحة المركزية للاستشراق في النهاية في ضربة سعيد السياسية ولتأخذ شكل النداء العالمي. يقول سعيد في ذلك:

"إذا بَـدَا هـذا التعريـف للاسـتشراق [باعتبـاره تمثيـلاً للـشرق مـن قبـل المسـتشرقين] سياسـياً أكثـر مـن كونـه خـلاف ذلـك، فالسـبب ببسـاطة كمـا أعتقـد، أن الاسـتشراق ذاتَـهُ قـد أنتجتـهُ قـوى وفعاليـات سياسـية محـددّة. الاسـتشراق هـو مدرسـةٌ، حـدَثَ أنْ كان الـشرقُ وحضاراتـه وشـعوبه ومناطقـه، مواضيـع دراسـاتها وتأويلاتهـا" (١٧٦).

تلك العراقة الفكرية الخاصة التي أرشدت رؤى سعيد نحو الصلات المعرفية والمؤثّرة المباشرة بين الاستشراق والكولونيالية، هي ما منح الاستشراق رؤاه الفذّة وقوّته النظرية وسِمَتَه العالمية وفعاليّته السياسية، وفي الوقت ذاته قيّدَت قراءاته الجادّة وتأويلاتهِ ودرجة تلقّيه ضمن إطار النقد الأدبي "المُصْطَلَحيّ"، وأعني هنا مشكلة التمثيل الراسخة والحواجز الشائكة لموضوع السيادة وهما المسألتان اللتان استغرقتا سعيد حتى آخر

حياته بما في ذلك عمله المنشور بعد رحيله "الأنسنيّة والنقد الديمقراطي (٢٠٠٤)". لو نحيّنا جانباً الردود العدوانية والجاهلة نظرياً للمستشرقين المتأخرين (برنارد لويس خير من يمثّلهم)، سنجد أن إرثَ سعيد الخاص والقراءات اللاحقة له هما السببان الرئيسيان في كون نقدِ الاستشراق على يد جيمس كليفورد هو الأكثر إقناعاً إلى يومنا هذا. يتلخص نقد جيمس كليفورد للاستشراق في أن كاتبه نفسه وبينما يتّخذُ موقفاً نقديّاً من نمطٍ تمثيلي محدّد شديدِ السطوة، ينتكسُ، مبتعداً عن معايير النقد النزيه، نحو نمطِ النعرة الجوهرانية الذي ينتقده حين يشاطر النزعة الأنسنية افتراضها بوجود طرف كليانيّ السيادة والمعرفة يحوزُ سلطة التمثيل[١٧٧]. ما يقوله كليفورد في الواقع، أن سعيد يأخذ من فوكو ما يريد (تفكيك مسألة التمثيل)، ثم يستثنيه حين يصبح فوكو منظّراً مثيراً للمتاعب (حين لا يجيزُ للناقد أن يحتلّ موقع الكاتب الحَكّاء العالمِ بكل شيء)، وقد وافق سعيد لاحقاً في مراحل تالية من حياته على نقطة كليفورد الرئيسية: *"كان كليفـورد محقّـاً مـن عـدّة وجـوه"*[١٧٨].

في لحظات أخرى أكثر غضباً، يعنّف سعيد مثل تلك الانتقادات فيقول في تعقيبه على الاستشراق لاحقاً في ١٩٩٥:

> *"في أوسـاط الطبقـة الأكثـر صرامـةً وتعنّتـاً مـن الأكاديميـين الأمريكيـين والبريطانيـين، وقـعَ الاسـتشراق ومجمـل أعمـالي الأخـرى بالطبـع، في مرمـى الهجمـات المُسـتَهجِنَة والرّافضـة بسـبب اتّكائـه عـلى الأنسـنيّة "المتبقيّـة"، وتناقضاتـه النظريـة وعـدم كفايتـه بـل وطبيعتـه العاطفيـة ربّمـا، ومـن دواعـي سروري أن يكـون عـلى هـذا النحـو! الاسـتشراق هـو كتـاب مُحـازِب وليـس ماكينـةً نظريـة"*[١٧٩].

بعبارة أخرى، بدلَ القول إن سعيد لم يكن فوكويّاً كفاية ليشكّك في إمكانية التمثيل الذاتي، لربمّا يمكن القول إن فوكو لم يكن سعيديّاً كفاية ليأخذ الفاعلية السياسية بعين الاعتبار!

على مستوى أكثر اتّساقاً في صراعاته النظرية المزمنة ضد مسألة التمثيل، لم يسعَ سعيد إلى تذليل المعضلة المتعلّقة بموضوع السّيادة عبر الامتثال لتفكيكها الما بعد بنيوي، بل مضى في الاتجاه المعاكس معيداً تعريف وتفصيل الأنسنيّة بشكلٍ جذري عبر ما سمّاه "النقد الديمقراطي"، وأعني هنا فتح المجال المقُيَّد للأنسنيّة الأوروبية نحو مدى أكثر رحابةً من الأنسنيّات، بصورة جمعيّة، تتمظهر عالمياً في ثقافات أدبية مختلفة ونزعات أنسنيّة[١٨٠].

يستمدّ استشراق إدوارد سعيد مادته من منهج فكري مغاير تماماً يمنحه في الحقيقة حجةً أقوى وثِقَلاً إضافياً، ألا وهو سوسيولوجيا المعرفة. الجانبُ الذي غاب في معظم التناول النّقدي للاستشراق، ومؤكّدٌ أن الاستشراق نفسه قد تسبب في هذا الإهمال، إذ لم يكن سعيد عالم اجتماع وإنّما ناقداً أدبيّاً، وسعى، بشكل جوهري وليس حصريّ، إلى تفكيك الدعامة المركزية للاستشراق كناقد أدبي. يحيلُ سعيد في الاستشراق بصورة خاطفة إلى كتاب روبرت.ك.ميرتون Robert.K.Merton "علم اجتماع العلوم" ومفهومه حول "المُطّلع / الدّخيل (الغريب)"[١٨١]، كما يقوم بإحالاتٍ موجزة إلى كلّ من "فيبر، دوركهايم، لوكاس، مانهايم وآخرين غيرهم من علماء سوسيولوجيا المعرفة" ولكن في سياق تقريعهِ لفكرة "النموذج المثالي" لفيبر[١٨٢]. يتضحُ من الاستشراق بشكل عام، أن سعيد قد خصّ التراث الطويل والباهر لسوسيولوجيا المعرفة بانتباهِ طفيفِ فقط، معتمداً تراثاً مختلفاً تماماً – فوكو على نحوِ مخصوص - كمصدرٍ رئيسيٍّ لتصوّراته النظرية.

لا تسبغُ المضامينُ الدفينةُ من التراث الثرّ والعارم لسوسيولوجيا المعرفة التي يكتنفها استشراق إدوارد سعيد مزيداً من الزخم والمصداقية عليهِ فحسب، بل تضع نسق إنتاج المعرفة الخاص بالاستشراق في إشكالية مختلفة تماماً. ما يضمرهُ استشراق سعيد، هو الفكرة الرئيسية ذاتها للإرث الثقافي الممتد من كارل ماركس إلى كارل مانهايم، والذي سعى عبر مسيرته

الطويلة إلى أرخنة الأنساق والطرائق الخاصة بإنتاج المعرفة، بمصطلحاتٍ تُعرّف القوى الاجتماعية التي أحدثتها.

بالنظر إلى التنوع الجوهري، السياسي والاجتماعي، بين التكوينات الأساسية التي صاغت سوسيولوجيا المعرفة تدريجياً، يستحيلُ عزلُ هذا النظام المعرفي كاملاً في خانة الراديكالي أو المحافظ، ماركسي أو غير ماركسي، إنّما هو مُفصّلٌ بكليّتِهِ على يد علماء اجتماع أوروبيين مختلفين يجمعهم قاسم مشترك هو فرضيّتهم النظرية المتعلقة بالتعديل الاجتماعي Social Conditioning لإنتاج المعرفة، وهي الفرضية التي اشتملت على مضامينَ أكثرُ راديكاليةً بكثير مما عبّر عنه استشراق سعيد. ميزة الاستشراق (وتألّقه) هي ما أضافه من زخمٍ سياسي واضح على تلك الرؤى التي انطوى عليها كتابه، ملقياً ضوءاً كثيفاً على مسألة تاريخية خاصة لها آثار عميقة على الخرائط السياسية العالمية، الموضوع الذي بقي هاجعاً تماماً في طور السّبات ضمن مجموع التصورات التي أنتجها علماء سوسيولوجيا المعرفة (في متناول أيديهم محليّاً نوعاً ما، وعالميٌّ في مقتضياته النّظرية من ناحية أخرى).

حريٌّ بنا الآن أن نتذكّر أنّه قبل وقتٍ طويل من شروع فوكو بتشريح العلاقة بين المعرفة والسلطة كجزء لا يتجزّأ من بنياتٍ خطابية ومؤسساتية متباينةِ المظاهر، كان كلّ من ماكس تشاتر (١٨٧٤-١٩٢٨) وكارل مانهايم (١٨٩٣-١٩٤٧) قد صاغا مساراً رئيسيّاً للتحقيق، عبر السوسيولوجيا، في أنماط وأساليب الإنتاج الاجتماعي للمعرفة متضمناً بالتأكيد مسألة السّلطة. وإذ نتناول الاستشراق من زاوية ذلك التراث الطويل الذّائع الصيت في استقصاء الجذور الاجتماعية لتكوين المعرفة، فمن غير الممكن أن نغض الطرفَ عن رؤاه العميقة (بحجّة منبتها النقد-أدبي)، أو أن نعزلها وكأنها مقيّدة بخلفيّتها الخاصة. ثمّة إرثٌ فكري أكثر قوّةً وتنويعاً يكمنُ في أصول المُقترحات (الأكثر اعتدالاً بالأحرى) التي ساقها سعيد في الاستشراق، والتي أضحت ثوريّةً وجذريةً في جزء منها إثرَ معارضةِ أصحاب السطوة

المؤسساتية المُفرطة الذين أثار الاستشراق استياءهم، واتخّذوا جانب المعارضة العنيفة لمقترحاته[١٨٣].

قدّم ماكس شيلر مُقترَحاً أكثر جذرية في كتابه (محاولات في علم اجتماع المعرفة – Versuche zu einer Soziologie des Wissens Munich، 1924) عن العلاقة بين إنتاج المعرفة وتعديلها الاجتماعي قبل أكثر من نصف قرن من كتابة سعيد للاستشراق، ثمّ توسع شيلر في جدليته في عمله الذي ظهر بعد سنتين (أشكال المعرفة والمجتمع Die Wissens-formen und die Gesellschaft Leipzig، 1926)[١٨٤]. ثمّ قدّم كارل مانهايم بعد عدة سنوات، وبشكل مستقلّ تماماً عن ماكس شيلر، عمله البديع: (الأيديولوجيا واليوتوبيا Idiologie und Utopie Bonn, ١٩٢٩)، مقترِحاً وجود تأثير تحفيزيّ للحياة الاجتماعية والشروط الاقتصادية على طبيعة ودور البنى المعرفية التي تُنتَجُ ضمن معاييرها. وبعد عامين، نشر مانهايم بحثهُ الرائد علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie Stuttgart (١٩٣١)[١٨٥].

فاق ماكس شيلر وكارل مانهايم في مقترحاتِهما الجسورة التي تربط بين ماهية وأنماط المعرفة وبين القوى الاجتماعية، ما قدّمه إدوارد سعيد في استشراقه جذريّةً بأشواط. "المعرفة لكل البشر" هي المقولة التي أعلنها ماكس شيلر باعتبارها بدهيّتهُ الأولى (مصطلحه) في سوسيولوجيا المعرفة: *"كونُ المرءِ "عضواً" في المجتمع بالعموم، فتلك معرفة قَبْليّة بديهية وليست معرفةً تجريبيّة. ويُظهِرُ تَخَلّقُ ذلك النوع من المعرفة أسبقيّةً على مستويات من وعي الذات والوعي بقيمة الذات. لا توجد "أنا" دون "نحنُ"، والـ "نحنُ" مترعةٌ بالمتضمَّنَات المتقدّمة على "الأنا"."*[١٨٦]. تلك عقود مضت قبل أن يُسلّمَ فوكو بنظرية المعرفة والتي سُمّيت هنا بحسب شيلر وبكل بساطة: "المعرفةَ القبْليّة" التي تسبقُ البيانات التجريبية. ثمة بدهيّةٌ أخرى لشيلر في رؤيته لسوسيولوجيا المعرفة تنصّ على: *"يوجد قانون ثابت يحْكُمُ أصل معرفتنا للواقع، أي معرفتنا بما "يُحدِثُ أثراً*

" *عـادةً، ويحكُـم اسـتكمال المجـالات الفرديـة للمعرفـة. مُطّـرِدٌ في الوعـي الإنسـاني وفي الأنسـاق المتلازمـة للأهـداف والغايـات*"[١٨٧]. كان هذا قبل عقود من طرحِ إدوارد سعيد لفكرته عن "الدنيوية" كشرطٍ مؤثّر على عملية انتاج المعرفة من قبل المستشرقين. ما سمّاه شيلر "معرفتنا بما يُحدِث أثراً في العادة" هو ما أصبح لدى إدوارد سعيد لاحقاً الشرط الكولونيالي لإنتاج المعرفة. وبالمثل، تتبدّى فرضياتٌ محفزةٌ أخرى في أعمال كارل مانهايم، الذي نظّر بدقة شديدة للدور الرئيسي لسوسيولوجيا المعرفة باعتبارها: "نظريةَ التعريف الاجتماعي أو الوجودي للتفكير الواقعي"، التي تسعى بالنتيجة نحو سبر "*العمليـات الاجتماعيـة المؤثـرة في عمليـة إنتـاج المعرفـة* " و" *وضرورة نفـاذ العمليـة الاجتماعيـة إلى منظور الفكـر*"[١٨٨]. ما فعله استشراق إدوارد في مجمله هو إلحاقُ هذه المبادئ ذاتها بالفاعلية الكولونيالية للاستشراق على مستوى العالم وبنمطها الاستشراقي لإنتاج المعرفة، مركّزاً على رابط واحد قويٍّ وتكامليّ بين الشروط الاجتماعية (الكولونيالية) التي سُلّمَ جدلاً بصلاحية نسقها المعرفي وبين دوافعها المُحرّكة.

يمكن بسهولة اقتفاء منابتِ أطروحات وأفكار كلّ من ماكس شيلر وكارل مانهايم الخاصة بسوسيولوجيا المعرفة، في أعمال كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) وفريدريك أنجلز (١٨٢٠-١٨٩٥) والأيديولوجيا الألمانية (١٨٤٦)، وجدلهما المعمّق فيما يتعلّق بالرابط البنيوي بين مصالح طبقات بعينها وبين أنماط إنتاج المعرفة (الأيديولوجيا) الملائمة لتلك المصالح والمفضية إليها على أكمل وجه. ما طرحه ماركس وأنجلز قبل أكثر من قرن من كتابة سعيد للاستشراق:

> *"إنتـاج الأفـكار، إنتـاج المفاهيـم، إنتـاج الوعـي، متواشـجٌ بدايةً مـع النشـاط المـادي والعلاقـات المادية للبـشر، وهـي لغـة الحيـاة الفعليـة. الإدراك والتفكـير والتواصـل العقـلي بـين البـشر، تظهـر في تلـك المرحلـة كتَجَلٍّ مبـاشر لسـلوكهم المـادي"*[١٨٩].

ذلك أكثرُ جذريّةً بما لا يقاس من افتراض سطحي بأن المعرفة التي كان المستعمرون الأوروبيون الطرف الأداتيّ في إنتاجها، أو في تعديل ما ينتجُ منها، قد وُضِعت مباشرة رهن مصالحهم السياسية والمالية. لقد بيّن ماركس، أنجلز، شيللر، ومانهايم، التّكوين المؤسِّس للبنية البديهية في التفكير في عمق المستوى المعرفي قبل أن يُكتبَ سطرٌ واحد في مسألة إنتاج المعرفة. استشراق سعيد هو مثال خاص لتلك الرؤى المتبصّرة، التي تخلّقت على يد أجيال من المفكرين البارزين وعبر حوارية خلاقة بين بعضهم بعضاً. بالنتيجة، لا يمكن عزل الرؤى النوعية الخاصة التي ضمّها الاستشراق وصرفُ النظر عنها، وكأنه عملٌ نَزَويّ وضعه كاتبه لمجرّد إحكام أسانيدهِ في مواجهة برنارد لويس والمستشرقين المعاصرين الآخرين ممن كانوا على خلاف سياسي معه، ولا يوضَعُ برنارد لويس وأجيالٌ من المستشرقين أمثالُهُ على السويّة ذاتها لأولئك المفكرين البارزين. على أحدنا أن يقاوم، بكل الوسائل، إغراء إثارة الخلاف مع سعيد في النقطة التالية: لماذا وبدلاً من الاستفاضة في تلك المصادر النظرية الجوهرية (التي تدعم وتعزز جدليته)، مضى نحو إهدار صفحات قيّمة على برنارد لويس وأمثاله، إذ أن السمّة المعاصرة والمباشرة للباب الثالث من الاستشراق، "الاستشراق الآن"، هي بالضبط من جعلته نداء عالمياً، ومع ذلك، ربما تكون قد جعلتهُ بحاجةٍ إلى دعم أكبر من الناحية النظرية.

هناك مسارٌ للجدل بإمكانه – مستقلاً تماماً عن ماركس، أنجلز، شيللر ومانهايم - الربط بين صعود سوسيولوجيا المعرفة كنظام معرفي نقدي للفكر وبين البراغماتي الاجتماعي الأمريكي جورج هربرت ميد George Herbert Mead (١٨٦٣-١٩٣١)[١٩٠]. فوق ذلك، يمكن بناءُ جدليةٌ مقنعة تربط بين فكرة شيللر "عجزُ العقل" وفكرة مانهايم "تشرد العقل"، ثم تربط كلتيهما مع مفهوم جورج لوكاش George Lukas المركزي "تَشْيِيء الوعي" وتعرض في خطوةٍ تالية إلى بزوغِ سوسيولوجيا المعرفة في جمهورية فايمر في ألمانيا، بين عامي ١٩١٨ و١٩٣٣، ثم تربطه مع الأزمة الثقافية والسياسية في ألمانيا إبّان تلك الفترة[١٩١]. على أنّ هناك إرثاً متقدّماً امتدّ

طويلاً في شرح العلاقة بين أنماط الوجود الإنساني وطرائق التفكير وإنتاج المعرفة، يمكن تعقّبه بدءاً من فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) وفلاسفةِ عصر التنوير الفرنسيين، أو لدى أتباع سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥) في فلسفة التاريخ(١٩٢). وحالما نأتي إلى استشراق إدوارد سعيد من زاوية هذا النّتاج الاستثنائي للأدبيات النّقدية، لا نلمسُ في الحقيقة ثمّة جديد على نحو خاص أو حتى جذريّ فيما يتعلق بطرحه النظري حول وجود رابط بنيوي بين الأسلوب الاستشراقي لإنتاج المعرفة والكولونيالية، بل إنه بالأحرى طرحٌ مُسالمٌ من الناحية النظرية - أقل راديكالية بكثير في مضامينهِ من اقتراح مانهايم القائل بأن كل صيغ المعرفة والمعتَقَدات الممَأسَسَة، مُحتواةٌ ومضبوطة سياسياً – لا يرتبط فقط بالأرومة القديمة لسوسيولوجيا المعرفة التي تعقّبنا أصولها الأولى في أعمال كارل ماركس وإيميل دوركهايم وماكس فيبر عبر أعمال ماكس شيلر وكارل مانهايم(١٩٣)، بل يمكن في الحقيقة أن يتجاوزَ ميشيل فوكو تماماً ليجد له أصولاً في الشروحات الفلسفية للنظرية السياسية لدى كوينتين سكينر Quentin Skinner، والصلة التي افترضها بين المعنى الاجتماعي والعمل الاجتماعي(١٩٤). وأخيراً، يمكن بناء جدلية مماثلة تربط بين جدلية استشراق إدوار سعيد وبين مدرسة أكثر أهمية في باب التاريخ الفكري تتمثل اليوم في عمل دومينيك لاكابرا Dominick Lacapra(١٩٥).

إذا تناولنا استشراق إدوارد سعيد من زاوية سوسيولوجيا المعرفة، وقرأناه عبر عدسات تصحيحية نقديّة تلطّفُ قراءتنا له: ١) سنعتِقُهُ من كل التضمينات غير الموضوعية والبعيدة عن جوهر مضمونه باعتبارها جدلاً انفعالياً بينه وبين خصومه الاستشراقيين، ونمنح بالتالي حيّزاً أكبر وثقلاً وأهميةً إضافيين لمغزى نقاشه؛ ٢) سننقذه من القراءة المتعسّفة للمثقفين العرب والمسلمين ذوي الطابع الشعبوي الذين وجدوا فيه فرصةً سانحةً لنقد "الغرب" (تجريدٌ أجوف، وجلّ ما فعلوه بالنتيجة، كان إضفاء المصداقية عليه) وهي قراءةٌ خاطئة سعى سعيد لتصحيحها على

الدوام[١٩٦]؛ ٣) سنمنحُ الاستشراق فسحةً للحركة في مواجهة أكثر منتقديهِ أهميةً "جيمس كليفورد"، الذي يتوجب عليه الآن مجابهة إرث فكريّ ثاوٍ في أصل جدلية الكتاب، وأكثر اتسّاعاً وحضوراً من مسألة "الأنسنية المتبقية"[١٩٧]؛ و٤)، سنتمكن أخيراً من استجلاء الفارق بين شخص مرموق وباحث مبرّز كغولدتزيهر وبين جاسوس - باعترافه الذاتي - كأرمينيوس فامبري، بينما نقرأ كليهما ضمن الشروط المعرفية لماهية البحث العلمي الذي تشاركاه.

من هذا المنظور، لا يعني اعتبارُ الاستشراق متجذّراً في المشروع الكولونيالي الأوروبي (ومثاله الأبرز أرمينيوس فامبري) كنمطٍ لإنتاج المعرفة، أن كل المستشرقين كانوا شركاءَ طوعيين للمستعمرين، أو أن مجمل بحثهم العلمي كان (أو يبقى) مثارَ شبهة، أو أن ثمة خطّةً أوروبية شيطانية كانت تقف وراء مشروعهم البحثي، ولم تكن أيٌّ من تلك الفرضيات مرجّحةً في أطروحة سعيد بطبيعة الحال، لكن تصحيفاً غير مقصود وغير دقيق قد يجعلها كذلك. في نتاجِ الاستشراق كمشروعٍ علمي بحثي، مجموعةٌ من أكثر الأعمال البحثية أهميةً، لا نظيرَ لها إلى يومنا هذا، وقد كان نقد سعيد موجّهاً ضدّ الأصل المعرفيّ في لهذا النسق التعليمي بغض النظر عن نتائجه الفردية.

خلُصَ توماس كوهن Thomas Kuhn، قبل إدوارد سعيد بزمن طويل، عبرَ جدليةٍ مقنعة إلى أن لا معرفةَ ممكنةٌ إن لم تُقَدّم في إطار معرفي نوعي (أو نموذجي حسب ما سمّاه كوهن) من المرجعية[١٩٨]. "أولوية النّماذج" The Priority of paradigmsالتي ارتآها كون في الاكتشافات العلمية مستقاةٌ من الإرث الممتد لسوسيولوجيا المعرفة، وهي لم تتناول أجناس الأسئلة المطروحة والإجابات المُقدّمة والاتجاهات المرسومة للمكتشفات العلمية الأحدث فحسب، بل تطرّقت، كما تحدث كون إثرَ استنفاذِ النموذج، إلى الأزمة في ميدان الاكتشافات العلمية والتي أفضت إلى "تغير النموذج" الذي وضع حجر الأساس لآلية عمل الاكتشافات العملية[١٩٩].

لم يكن النموذج الاستشراقي لإنتاج المعرفة خصباً بالاستناد فقط إلى الخصائص المميزة لفعاليّتِه المعرفية كنمطٍ وضعيٍّ أوليّ للتحري والاستقصاء وللنقدِ النصيّ وأصولِ فقه اللغة والتقاليد الأدبية واكتسابه من ثمَّ مفاهيماً مُفصّلة في القوننة والتشريع خاصة به (عديد منها طُبِّقَ بالمثل على اليونانيين واللّاتين والبحث التوراتي)، ولكن بالاستناد أيضاً إلى موقع علاقات السلطة الكولونيالية بين النّظام المعرفي عينهُ وبين مواضيع بحثه العلمي، وضرورة إدغامِ "الشرق" في صورة "شيء" تمُكن معرفته من قبل المستشرق (الذات العارفة). هذا المنحى المعرفي للاستشراق مستقلٌ تماماً عن حقيقة أنّ أرمينيوس فامبري كان مستشرقاً مغامراً وجاسوساً مأجوراً للكولونيالية البريطانية، في حين كان غولدتزيهر معارضاً عنيداً لأي نمطٍ من الكولونيالية الأوروبية. لقد اشتغل كلاهما ضمن المجموعة ذاتها من الافتراضات المعرفية عن "الشرق" باعتباره "شيئاً" وهذا الشيء معرفته ممكنة، فكان كلاهما هناك لهذا الغرض. وإذ نأخذ الاستشراق بعين الاعتبار كنمطٍ لإنتاج المعرفة، تغدو التباينات الفردية بين فامبري وغولدتزيهر (وهي فائقة الأهمية على المستويين الأخلاقي والفكري) أقلّ أهمية بكثير مما هو مشترك بينهما وأعني، التماثل في الآلية البحثية والأدوات التحليلية وأيضاً، في المناطق المجهولة (*) التي غابت عنهما.

بيد أن هذه المناطق المجهولة (وهنا تكمن الصعوبة)، بقدرِ ما تساهم في إنتاج تلك المعرفة، تكون مُعامِلاً تحليلياً فعليّاً لدرجة إبداعها بالقدر ذاته، إلى درجة أن مناوئاً للكولونيالية في سياسته الخاصة مثل غولدتزيهر لم يتمكّن، في لغة البحث النقدي التي استخدمها، من الخروج عن نسق الخطاب الكولونيالي المشروط، فكانت تصوراته حول التاريخ الفكري للإسلام محددة "بمناطق مجهولة" تمثلت في عدم معرفته بمنظومة الفرضيات المعرفية والبنية الخطابية اللتين ينتج تصوراته في سياقهما.

(*) Blind Spot: يشير مصطلح المناطق المجهولة هنا إلى المواضيع التي لم تحظَ بالفهم الكافي وغالباً بسبب عدم الرغبة في فهمها. وتؤدي المغزى نفسه من التنويه إلى أن المستشرقين بقوا أسرى المنهج الاستشراقي البحث في معظم الأحوال.

وبالانتقال إلى نقطة أخرى متممة، كان هانز جورج غادامير Hans-George Gadamer قد جادل في عمله البديع (الحقيقة والمنهج، ١٩٦٠/١٩٧٥)، في أنّ الفهم قد أصبح ممكناً ليس على الضدّ من "التحيّزات" بل بسببها. وبناءً على قراءته لفكرة هايدغر عن "البنية المتقدّمة للفهم" (أشبه بنموذج كون ومعرفية فوكو وسابقة عليهما في عرضها)، كرّس غادامير مبحثاً كاملاً في الحقيقة والمنهج لـ: "مشكلة التحيّز" وبعد تقييم نقدي للتشويه الذي ألحقه التنوير بـ"التحيّز"، تابع عرض فكرته ليخلُص إلى حقيقة أنّه الشرط الفعلي للفهم[٢٠٠].

إن كان ثمّة تحاملاً مؤذياً من جانب المستشرقين (في مصطلح مُتخَيَّل وليس بالضرورة سياسيّا) اتجاه الشرق الذي قاموا باختراعِه إبستمولوجيّاً، كما يجادلُ سعيد بشكل مقنع، فهو في الحقيقة كان الوسيلة في جعل فهمهم للشرق ممكناً، وتبدّى على هذا النحو في أصل البناء البحثي الهائل الذي أسسوه.

يمكن لنا، لإعطاء مثال مختلف تماماً بغية استجلاء الموضوع أكثر، أن نقارب المفهوم الميكانيكي للجسد البشري في فترات معينة، ونناقش موضوع عُضْوانيّة Organicity(*) الجسم البشري.

من المؤكّد أن هذا المفهوم الميكانيكي للأعضاء البشرية المادية هو ما توسّلت به الاكتشافات البارزة والمتقدمة في ميدان العلوم الطبية.

---

*) مفهوم أسس له العالمان الإيطاليان روبيرتو فوندي وجيوفاني مونسترا في كتابهما: الثورة العضوانية. تقوم الفكرة أساساً على أن فلسفة البيولوجيا الأساسية لا يمكن أن تكون إلا فلسفة عضوية، وتستند هذه الأخير على المبدأ الكلاّني الأرسطي القائل بأن الجسم هو كلية، كليةٌ هي أكثر من الجمع البسيط لأجزائها. تتميز الفلسفة العضوية بالمقارنة مع التصورات الميكانيكية والتجميعية القائلة بأن الكلّ يمثل المحصلة البسيطة لأجزائه، بأنها تأكيد على الوحدة والشمولية والفردية والتنظيم، وعلى الجديد في الجسم الحيّ. ويميز فوندي بين الجسم والآلة بقوله: أن تسلك الأجسام سلوك الآلات - من حيث بناها التي تعمل كآلات - لكن هذا لا يعني أن الأحياء آلات. تخطّئ هذه الفكرة أيضاً الصفة الخاصة للعقيدة البيولوجية المركزية القائلة بأن البنى المختلفة للجسم الحي (مادية وعقلية) مضبوطة ومعينة بصورة وحيدة يحددها الحمض النووي DNA، بينما تقول الرؤية العضوانية أن الحمض النووي لا يحدد عمل الجسم بصورة معكوسة كما تحدد النوابض عمل الساعة بل تنتمي إلى عملية كلية وعليه أن يلتزم بها. (المترجم).

وتتطلّبُ تنحيةُ المفهومِ الميكانيكي للجسد ونبذهِ نمطاً جذريّاً جديداً من إنتاج المعرفة الطبيّة، لكنّها، وهذا بديهي، لا تعزلُ أو تشوّهُ مجمل الاكتشافات والخدمات التي أنتجها حقل العلومِ الطبية بينما كان تحت مظلّة الفرضية الميكانيكية للجسمِ البشري. وإذا تناولنا الفيزياء كمثال آخر، فقد أبدعت الفيزياء أعمالاً بالغة الأهمية على طريق الكشف العلمي بينما كانت لا تزال تحت مظلة المفهومِ البطلمي (مركزية الأرض للكون)، ثمّ كانت الثورة الكوبرنيكية التي طرحت (مركزية الشمس للكون) لحظة دقيقة كما سمّاها كوهن: نقلة نموذجية في الفيزياء. لقد تطلب ذلك منهجاً وأسلوباً جديدين في الرياضيات والفيزياء الفلكية وقد أبطل ذلك علمَ الفيزياء الذي أُنتِجَ في ظل المفهوم البطلمي بوجود المرجعيات المعرفية الأرقى دونما إلماحٍ بازدراءٍ أو انتقاصٍ من أي فيزيائي استمرّ بالعمل تحت فرضية مركزية الأرض للكون[201].

هذه أمثلة من ميادين مختلفة تماماً عن الاستشراق تساعد على التمييز بين البُعدين المعرفي والسياسي للاستشراق. قبل وقت طويل من إطلاق سعيد رصاصة الرحمة «النوعية»، كان الاستشراق قد انهار تحت وطأة تناقضاته السردية الخاصة، أو استنفادِه المعرفيّ، ولأكون أكثر دقة، كلّ إمكانياته المُنتجة بسبب اعتمادِه اللغةَ الشائعة لدى كوهن وفوكو وكلود ليفي - شتراوس وكل «الما بعد بُنيويين» الآخرين. بهذا المعنى، كان سعيد ما بعد بنيوي أكثر من أي شيء آخر، يتقصّى نمطاً معرفياً لإنتاج المعرفة (المساهم في مشروع الكولونيالية الأوروبية على نحو مخصوص) ساعياً لكشف المناطق المجهولة. وبالنظر إلى البُعد السياسي لمشروعه عبرَ سبرهِ لطريقة عمل الكولونيالية والإمبراطوريّة، فقد قدم استشراقه تصوّراً ذا أهميةٍ عالمية أبعدَ كثيراً من كل ما أنجزته سوسيولوجيا المعرفة (الطموحة نظرياً لكنها ضيقة الأفق موضوعيّاً).

في كل منهجٍ معرفي لإنتاج المعرفة، يتواءم العمى والبصيرة، يتكاملان وينتجان بصورة مشتركة الخصائص الأكثر دقّة لدعامته التأويلية الحقيقية

التي تمتنعُ عن السكون أو الاستقرار المطلق. واحدةٌ من أكثرِ مساهماتِ سعيد أهميةً في تحليله للاستشراق كانت طرحه وتشخيصه له ككائنٍ حيّ لإنتاج المعرفة، ويمكن الآن بعد سعيد التمييزُ بين الأطوار والطفرات المتنوعة للاستشارات، بصيغة الجمع، التي عولجت على خلافِ ما جاء في استشراقه. فقد كان استشراق اليونانيين اتجاه الفرس مثلاً، استشراق عداوةٍ وخصومة، واستشراق الأوروبيين الغربيين اتجاه العثمانيين قام على الخصومة والخوف وكلا النمطين مختلف قطعاً عن استشراق الهيمنة الذي تزامن مع صعود الكولونيالية الأوروبية وهو ما شخصه سعيد وعرّفَه في المقام الأول[٢٠٢].

وفي السياق نفسه، حين نشر إدوارد سعيد الاستشراق (١٩٧٨)، كان هذا النظام المعرفي قد أُنهكَ في فاعليته الإبداعية الداخلية، وقد أتمّ خدماته الفعلية والضمنية للكولونيالية الأوروبية الداخلية وأنتج بعض الأبحاث العلمية المميزة، ثمّ استنفد تماماً طاقته النقدية والإبداعية وبدأ سلفاً بالتحوّل (بالتوازي مع العلاقات الدولية للقوة التي اقتضت ذلك) نحو ما أسمته اللغة الدارجة في أعقاب الحرب العالمية الثانية بـ«دراسات المناطق Area Studies"، ولهذا تجدرُ ملاحظة التباين بين الفصلين الأوّلين من الاستشراق والفصل الثالث منه الذي تتبّع فيه سعيد التحوّل في الاستشراق نحو دراسات المناطق.

على أية حال، قد يكون لزاماً علينا أن نقيمَ تمايزات حاسمة بين الأطوار المختلفة من الاستشراق، قبل وبعد الحالة الكلاسيكية له كاستشراقٍ للسيطرة وهي النقطة التي تحرّاها سعيد. هناك اختلافات مهمة بين ذلك الاستشراق ودراسات المناطق حيث لا يتطابق الاثنان في الطبيعة أو الوظيفة مثلاً، وكما أتاح لنا استشراق إدوارد سعيد معرفة تنوع الاستشراقات التي سبقت استشراق الهيمنة الكولونيالية، فقد مَكّننا أيضاً من معرفة تحولاته التالية في أعقاب كارثة الحرب العالمية الثانية. كان استشراق الهيمنة الذي حلله وشخصه سعيد متلازماً في أحسن حالاته مع الحقبة الأوروبية للثورة الصناعية

والتوسع الكولونيالي وكان مشروطاً بها كلياً، وهو أيضاً الاستشراق المتوافق مع ابتداع "الغرب" كضرورةٍ حتمية للثورات البورجوازية في أوروبا.

جاء الغرب، كفئة، ليؤسس مظلّة حضارية تحمي تحت جناحيها الاقتصادات والسياسات والثقافات القومية الأوروبية، وأزاحت هذه الثقافات – البريطانية والفرنسية والألمانية... الخ - البنى السلالية الحاكمة والماضي معها (واختُرِعت بالنتيجة فكرةُ "أوروبا" كنسقٍ ثقافي)، وحلّ "الغرب" مكان "العالم المسيحي" كفئة حضارية توحدّ تلك الأمم بصورة رمزية. الاختلاف بين "العالم المسيحي" و"الغرب"، هو أن حكم السلالة الحاكمة والمسيحية الإكليريكية قد سُحبا من هذا النسق واستُبدلا بالتنوير الأوروبي بغرض ابتداع "الحضارة الغربية". عند هذه المرحلة كان جيشٌ من المستشرقين المرتزقة قد ابْتُعِثَ ووُجِّهَ نحو اختلاق أنساق حضارية مقابلة، إسلامية وصينية وهندية، وكلها تحت يافطة واحدة "الشرقيون". والغرض من هذا كله تدعيمُ ذلك التلفيق المثير للقلق للفكرة المجرّدة الجوفاء المسمّاة "الغرب" [٢٠٢]. كما عبّر فوكو في عمله الحضارة والجنون"(١٩٦١/١٩٦٥)، لم تكن مآوي اللجوء الأوروبية فقط كافية لاحتواء الجنون، بل كانت هناك حاجة إلى مجال أكثر اتساعاً وشذوذاً كي يطمئنّ التنوير الأوروبي إلى صدارته العقلية. كان "الشرق" مأوىً أكبر بكثير للغرائبية واللامعقول كي يشعر "العالم الغربي" بالأمن والأمان في أوهامه عن الرّزانة والعقل (حتى جاءت أهوال الهولوكوست والإبادة الجماعية المنظمة لليهود الأوروبيين وهشّمت ذلك الوهم الخطير).

في المرحلة اللاحقة مباشرة للحرب العالمية الثانية، تغيرت بصورة جذريّة سياسات الجيوبوليتيك الدولي التي تكيفت مع ذلك النمط من الاستشراق، إذ أصبحت أوروبا خارج المعادلة، وبزغ نجم الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي كقطبين متعارضين يزعمان حيازة المعرفة الكاملة والشاملة في العقل والتقدم. واستمرت علاقات القوة على المنوال نفسه، متغيّرةً في شكلها من الكولونيالية الأوروبية إلى الإمبرياليتين الأمريكية

والسوفياتية. مضى السوفيات في خلق رؤيتهمْ الخاصة للاستشراق (كفوءة تماماً، وكحال الكولونيالية في بصيرتها وعماها)، بينما نشأت دراسات المناطق في الولايات المتحدة كمقرّ لإنتاج المعلومات الأمنية حول الدول الممتدة على محيط الإمبراطورية السوفياتية. في حين كان استشراق الكولونيالية الأوروبية يجري في نطاق العمل على اختراع شرقٍ متناغم مع مصالح الهيمنة الكولونيالية على العالم، فإن دراسات المناطق قد وظّفت جيشاً استخباراتياً من المختصين لرصد منافسي الإمبريالية الأمريكية إضافة إلى الاتحاد السوفياتي. مع نشر استشراق إدوارد سعيد، كان الاستشراق الأوروبي القديم الطراز فقد تحول إلى أنظمةٍ تعليمية لإنتاج المعرفة – كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والعلوم السياسية على نحو خاص - أو أوكَلت مهماته السابقة إلى حقل دراسات المناطق. كانت دراسات المناطق، كنمط لإنتاج المعرفة، تعمل في خدمة المنافسة الإمبريالية الأمريكية مع الاتحاد السوفياتي في الفترة الممتدة بين نهاية الحرب العالمية الثانية ١٩٤٤ وانهيار الاتحاد السوفياتي عام ١٩٩١، على إنتاجٍ معرفة عن "الشرق" في سياق عملية مختلفة تماماً ومهمتها في المقام الأول محاربة التوسع السوفياتي. إذا كان الاستشراق مُوجَّهاً استراتيجياً، فقد كانت دراسات المنطقة وإلى حد كبير مدفوعةً سياسياً.

بالعودة مجدّداً إلى حالة برنارد لويس الفارقة، التي منحها إدوارد سعيد اهتماماً منقطع النظير ومُضلِّلاً بكل معنى الكلمة، والذي كان بين بضعة مستشرقين أوروبيين قديمي الطراز وامتدّ عمره بما يكفي ليضمّ خدماته التي قدمها للكولونيالية البريطانية إلى تلك التي قدمها تالياً للإمبريالية الأمريكية، كان من الأجدى لإدوارد سعيد غضّ الطرف عن حالة لويس، السخيفة حقيقةً، من دون أن يسمح لها بتشويه رؤيته، ليستفيض بالتالي في التنظير حول تفاصيل العملية المعرفية المتغيّرة بشكل جذري في الاستشراق القديم الطراز ودراسات المناطق. بحلول الوقت الذي كتب فيه إدوارد سعيد الاستشراق، كان الاستشراق الكلاسيكي ممثلاً بغولدتزيهر ومنذ وقت طويل، وعبر المزج بين بصيرته وعماه، قد أنتج بعض الأعمال

البحثية العلمية الهامة التي خدمت (طوعاً أو كرهاً) أغراضها، أتمّت واجبها ثم دمّرت ذاتها بذاتها، وكحالِ كل النماذج والمرجعيات المعرفية:

يمضون دونما ضجيج؛ يمضون مع النشيج.

مع انهيار الاتحاد السوفياتي عام ١٩٩١ وانحلال الجبهة الأوروبية، برزت الإمبراطورية الأمريكية أحادية القطبية وأنهت الخدمات الخاصة بدراسات المناطق (كتحوّل استشراقي).

لا وجود "للغرب" بعد الآن، لقد انتهى بسقوط جدار برلين ومع نهاية "الغرب" انتهى خصومه المزدوجون ولا سيما "الشرق" وتبدّدَ الجميع في صيغة عالمٍ بلا ملامح. لم يعد مصطلح "الغرب في مواجهة البقية" مجدياً لوصف فاعلية عالمية على مستوى القاعدة أو الثقافات، دائمة الإنتاج بما يعزز شرعية حضورها. ولا يزال مفهوم "المزدوج" بالرغم من ذلك، حاضراً على الدوام في المخيال القَلِقْ للعقائديين أمثال صموئيل هنتغتون وبرنارد لويس، اللّذَيْن نشهدُ فيهما الآن عملية التغيير نحو المستوى الثالث من التّحول: من المستشرق إلى المختص بدراسات المناطق إلى الداعية النشيط[٢٠٤]. لقد طويت صفحة الدور الأداتي للمختصين في دراسات المناطق بصورة ناجزة عقب انهيار الاتحاد السوفياتي مع نهج مختلف كليّاً في جمع المعلومات الاستخبارية، وكل ما يتعلق بالاستشراق القديم أصبح جزءا من النّظُم المعرفية كالأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع، المرهونة بالرقابة الذاتية المستقلّة والمناظرات ضمن نطاق التخصصات العلمية المختلفة، والحوارات والأفكار والنظريات المتعارضة والمُتبحّرة.

تنشد الإمبراطورية الأمريكية الهيمنةَ على العالم الذي وُلد بعد الحدث المفصلي في الحادي عشر من أيلول /سبتمبر، ودونما ذريعةٍ أيديولوجيّة تشرعن ذلك ومن دون أن يكون للاستشراق القديم أو للتخصص في دراسات المناطق كما في سالف الأيام من دور يُذكر على الإطلاق. هذه امبراطوريةٌ بلا هيمنة، وبينما عملت الكولونيالية الأوروبية عبر هيمنة متعددة الأوجه (وكذا كان الدور الكولونيالي للاستشراق) لم تقتصر على البحث

العملي، بل تعدتها، كما لاحظ سعيد، إلى الفن والأدب والخيال الشعبي أيضاً. تعمل الإمبريالية الأمريكية الضّارية دون هيمنةٍ طاغية بل عبر القوة الغاشمة المطلقة (وكذا النفاق الفكري الذي نراه لدى العصبة المسمّاة "المحافظون الجدد")، تسعى في تكتيكها الاستراتيجي العَولَمي للهيمنة إلى ربط الاستشراق الأوروبي القديم ودراسات المناطق الأمريكية السابقة مع أكثر المحاولات خبثاً لإرساء التعديل الإيديولوجي في الإمبراطورية الأمريكية. مع استهلاك الاستشراق كنمط فاعل إنتاج المعرفة في ذروة صعود الكولونيالية الأوروبية، استدعى النهوض التدريجي للولايات المتحدة كقوة دولية متفوقة خلقَ طريقة عمل جديدة كليّاً في جمع المعلومات الاستخبارية وفي الاستراتيجيات الدولية والتسويغ الأيديولوجي من خلال ما أسمته دراسات المناطق. ومع انهيار الاتحاد السوفياتي عام ١٩٩١، وبزوغ ظاهرة "الحرب على الإرهاب" بعد عقد من الزمن، انتفت الحاجة إلى صيغة دراسات المناطق ولم تعد من فائدة تُرجى منها. التحول التدريجي من المستشرقين القديمي الطراز إلى متخصصي دراسات المناطق أنتج في مرحلته التالية طبقةً من الدعاة المتبجّحين على صلةٍ من تعاونٍ وثيق مع استراتيجيي مراكز الأبحاث ولعلّ عمل برنارد لويس: "ما الخطأ الذي حصل؟ (٢٠٠٢)" خير من يمثّلها. بقي المسار العملي لبرنارد لويس ذا سمةٍ تثقيفية استثنائية، ولنتبينّ التحول التاريخي المدهش في شخصه، نرى أنّه تحوّل تدريجياً في خدماته الممتدة والمنتجة للكولونيالية البريطانية ثم للإمبريالية الأمريكية، من مستشرقٍ إلى متخصصٍ في حقل دراسات المناطق إلى داعيةٍ يُشار له بالبنان، وابتدعَ نسقاً من الأفكار العقيمة الجوفاء والتصوراتِ الوهمية الخطرة واحدةً تلوَ أخرى. لا صلة لهذه الأوهام الخطيرة مع الوضعية الكلاسيكية من الاستشراق، وإنما تتطابق عواقبها الخطيرة على العالم مع الرّطانة الفارغة لأولئك الباحثين عن الحرب لكنهم في الواقع بحاجة أولاً إلى: أسامة بن لادن وشركاه. ما نشهده اليوم هو طموح امبراطوري لا يقوم على فكرة أو مثال أو حتى على مخيّلة ما، تتناغم مع هذا الطموح أو توجّهه، والنتيجة هي امبراطورية زائفة تقوم على قوةٍ غاشمة محضة

كما يتضّح من نيو أورليانز في أعقاب كارثة إعصار كاترينا إلى بغداد إلى قندهار في المرحلة اللاحقة لكارثة إعصار ("الصدمة والرهبة")، وبقدر ما يفتقد رامسفيلد للكفاءة الإدارية، فهو أيضاً خاوٍ أيديولوجياً ومسكونٌ بوهم إمبراطوري لا وجود له.

لكل تلك الأسباب، تغدو قراءة أبحاث غولدتزيهر المتميزة اليوم أشبهَ بالمشي في أروقةِ متحف للأنتيكات الرائعة والأناقة الميتة التي أكل عليها الدّهر وشرب، الرؤى المتماسكة والتأملات الرشيقة للرجل النبيل المفعم بالأحاسيس المرهفة في بحثه العلمي، محاصراً بأكثر أنواع العمى ألمعيةً، ومضيئاً في أكثر الرؤى حُلكةً. يقتضي المزيج من الشخصية الألمعية لباحث من وزنه، وموقعه المؤسِّس في الشروحات المسهبة المفصلة في الاستشراق، إعادة قراءته بشكل مختلف كلياً. والسؤال هو: كيف نقرأ غولدتزيهر اليوم بعد وقد مرّ زمن طويل منذ أن وضع أبحاثه المُحكَمَة البديعة لتكون الإرهاصات الرائدة الأولى لفرعٍ علمي كامل اسمه دراسات إسلامية"؟

لا ينبغي أن تُقاس أهمية تلك الأبحاث على مسطرة النظام المعرفي الآفل تاريخياً والمُشوَّه نظرياً والمُسمّى بالاستشراق بعد اليوم. وكحال بقية المستشرقين الآخرين، كان عمل غولدتزيهر البحثي متكاملاً مع نمط إنتاج المعرفة، غزير الإنتاج غنيّاً بالرؤى العميقة، بيد أنّه استند في أصله المعرفي على المصالح الكولونيالية الأوروبية فيما أسموه "الشرق"، الحقيقة التي تمايز فيها تماماً شخصان مختلفان إلى حد بعيد مثل غولدتزيهر وفامبري رغم مشاركتهما اللقب ذاته "المستشرق".

تجب قراءة غولدتزيهر كباحث نموذجي في ألمعيته التي لا تُضاهى، وصاحب رؤية فكرية مقارنة للتصورات غير المطروقة، الإنسانيّ في شمولية علمه والتي ندر أن تُرى بين أقرانه، الناشطُ الدؤوب فكرياً وصاحب الوعي السياسي المتّقد والذي عارض الكولونيالية كمسألة مبدأ أخلاقي عميق، كاتب أبحاث موهوب وضع علمه الاستثنائي في خدمة فهم الدين والثقافة والحضارة وأخيراً وقبل كل شيء، في خدمة أولئك المختلفين معه في

منهجه تمام الاختلاف، وقد ساعدوه في الوصول إلى التصورات الخاصة به. لقد بقي بالمطلق ورعاً وأخلاقياً ومبدئياً شغوفاً بحياة تحمل هدفاً أخلاقياً ومعنىً أسمى، والتي خاض غمارها مستهدياً بإيمانه اليهودي العميق وليس على الضد منه.

الهوامش

١- ظهرت طبعة مبكرة لهذا الفصل كمقدمة للطبعة الجديدة لـ"دراسات إسلامية"(New Brunswick, NJ:Transaction Publishers,٢٠٠٦). أنا ممتنّ جدّاً لـ Irving Horowitz، لطلبه مني أن أكتب تلك المقدمة ولسماحه لي بلباقة بإعادة طبعها هنا.

٢- مذكرات غولدتزيهر،

Tagebuch.Herausgegeben von Alexander Scheiber. Leiden: E.J.Brill, 1978, 59.. The English translation is Raphael Patai's in Raphael Patai, Ignaz Goldziher and His Oriental Diary: A Translation and Psychological Portrait (Detroit: Wayne State University Press, 1987), [20].

٣- غولدتزيهر، المذكّرات ٢٥١.كانت هذه الدعوة قد جاءت من منظمة يسمّيها: (جمعية دراسة التاريخ والدين).

Gesellschaft der Religionsgeschichte. (The Society for the study of History of Religion).

٤- بعد عدة عقود، ظهرت ترجمة علمية قديرة بالإنكليزية لعمل غولدتزيهر:(Vorlesungen under den Islam Heidlberg,1910). تحت عنوان:

Introduction to Islamic Theology and Law. ترجمة: Andras and Ruth Hamori. Princeton, NJ: Princeton University Press, (1981).

٥- تعبير "شعور الفكر" في عبارة رفائيل باتاي الذي اختاره كعنوان مناسب لمقطع مختار من أبحاثه، جُمِع وحُرِّر من قبل:

Jonathan B.Imber. See Philip Rieff, The Feeling Intellect: Selected Writings (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

٦- انظر:

Max Weber, The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism. Translated By Talcott Parsons. Introduction by Anthony Giddens. New York: Charles Scribner's Sons, 1958): 182.

٧- دراسة غولدتزيهر عن الحركة الشعوبية في "الدراسات الإسلامية"، انظر:

Edited by S. M. Stern, translated by C. R. Barber and S. M. Stern (Chicago:

من الضروري إعادة النظر فيها بالتوازي مع الدراسة المهمة للسير هاملتون جيب. انظر:

Sir Hamelton Gibb, The Social Signifi cance of the Shu'ubiyya,"in his Studies on the Civilization of Islam. Edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk. Princeton: Princeton University Press, 1962: 62-73, as well as by Roy Mottahedeh's "The Shu'ubiyya Controversy and the Social History of Early Islamic Iran,"International Journal of Middle East Studies, Volume VII (1976).

الدراسة الأخيرة حول الموضوع لـ نوريس H.T.Norris "الشعوبية في الأدب العربي"،

انظر:

H. T. Norris, "Shu'ubiyya in Arabic Literature"in Julia Ashtiyani, et al. (eds.), The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Letters (Cambridge: Cambridge University Press, 1990: 31-47.

وتساوى في الأهمية مع الدراسة المستفيضة التي قدمها الباحث الإيراني جلال هوماي عن الشعوبية، انظر:

Jalal Homa'i, Shu'ubiyya (Tehran: Sa'eb Publication, 1984).

٨- لمعرفة مدى التقدير الذي أبداه غولدتزيهر لنظرائه المسلمين في ضبط العملية النقدية للحديث، انظر بحثه:

"The Development of Law,"in Introduction to Islamic Theology and Law, op. cit.: 39-40.

٩- غنيّ عن القول، أن الفقهاء المسلمين اللاحقين استمروا في سجالاتهم الحامية وخاصّة فيما يتعلق بقضايا معتقداتهم الإيمانية (الأصل السماوي للقرآن على سبيل المثال)، وأبدَوا اعتراضات قوية على بعض مواقف غولدتزيهر العلمية. وكباحث غير مسلم، كان غولدتزيهر حرّاً من تلك القناعات الدينية وقيودها، وامتلك بالنتيجة فسحةً أكبر من الحرية في التحقيق والتساؤل، ولم تشكل حريته أو قناعات الفقهاء المسلمين خطراً بالضرورة على عمله البحثي، بل تعملان ببساطة ضمن أدوات معرفية مختلفة. فيما يخص الجدل النقدي مع غولدتزيهر حول موضوع البحث العلمي في القرآن من منظور إسلامي متدين انظر:

Seyyed Muhammad Reza Jalali Na'ini, Tarikh-e Jam'-e Qur'an-e Karim (Tehran: Noqreh Publications, 1365/1986): XIII, XVI, XVV, et passim.

١٠- الكثير من ملاحظات غولدتزيهر حول التشريع الإسلامي كان قد تمّ تعديلها في أبحاث متأخرة ومنها "فلسفة التشريع" لصبحي محمصاني، انظر:

The Philosophy of Jurisprudence in Islam. Translated by Farhat Ziadeh (Leiden: E. J. Brill, 1961); Joseph Schacht's *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964); and Noel J. Coulson's *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964).

١١- انظر:

Ignaz Goldziher, Muslim Studies. Edited by S. M. Stern. Translated by C.R. Barber and S. M. Stern. (Chicago: Aldine Publishing Company, 1971:262.

١٢- انظر:

Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law,op.cit: 41.

١٣ – للمزيد عن العمل البحثي في علم الكلام الإسلامي بعد غولدتزيهر، انظر:

L. Gardet and M. M. Anawati's Introduction a la theologie musulman (Paris: Vrin,1948).

١٤- انظر:

Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, op. cit.: 174

١٥- المصدر السابق، ص ١٨٦.

١٦- للاطلاع على قراءة مغايرة حول صعود المذهب الشيعي في السياق التاريخي للإسلام المبكّر، انظر عملي: السلطة في الإسلام، من صعود محمد حتى قيام الخلافة الأموية (New Brunswick, NJ: Transaction Publisher.١٩٩٢,٧). من الجدير

بالملاحظة أنه بعد فحص نقدي لبعض المناحي الشديدة التعصب في التشريع الشيعي، شعر غولدتزيهر أنه مُلزم بإبداء الملاحظة التالية: "لقد عانى المجتمع الشيعي من قسوة اضطهاد المؤسسة الدينية وكافح منذ البداية ضد القمع والاضطهاد. وقد افتقر إلى الحرية بشكل عام ليجهر بمعتقداته الدينية، واستطاع أن يفشيها ويمارس شعائرها في صورة سرية تآمرية فقط تجمع أعضاءه المؤمنين. الأمر الذي تجلّى في صورة طبيعة حانقة ضد خصومهم السائدين... الخ". وفي حين يقوده النقد البحثي إلى تحديد مناح محددة من رهاب الأجانب في التشريع الشيعي، قاده تصوّرهُ التاريخي لأن يضعهم في سياقهم الاجتماعي الصائب.

١٧- انظر:

See Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, op. cit.: 241-254. Goldziher also pays close attention to the Constitutional Revolution in Iran (ibid: 196-202), as well as reformist movements in India (ibid: 254-267).

١٨- انظر:

Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, op. cit.: 244.

١٩- يكتب غولدتزيهر في نهاية ملاحظاته عن البهائية: «أثناء كتابة هذه الصفحات، حظيتُ بفرصة سماع أدلة توراتية كهذه [إن عباس أفندي قائد البهائيين، كان قد بُشِّر به في التوراة في سفر أشعيا: «لأنه يولد لنا ولد ونُعطى ابناً، وتكون الرياسة على كتفه، ويدعى اسمه عجيباً مشيراً، إلهاً قديراً، أباً أبدياً، رئيس السلام»- إصحاح ٩، آية ٦.] من فم متحمّس بهائي، وهو طبيب أصله من طهران، كان يقيم في العامين الأخيرين في المَدينة التي أقيم فيها، يعمل بجهد ليكسب أعضاء جدداً في دينه ويشعر أن لديه مهمةً خاصةً في بلدي، وهذا دليل إضافي على أنه ليست الأرض الأمريكية فقط هي المكان المناسب لدعاية خارج - إسلامية من النوع الذي رمت إليه البهائية الجديدة. المصدر السابق ٢٥٤.

٢٠- انظر: إغناتس غولدتزيهر «الميثولوجيا بين العبرانيين وتطورها التاريخي»

Mythology among the Hebrews and its historical development. Translated from the German, with additions by the author, by Russell Martineau. London: Longmans, Green, 1877.

انظر أيضاً عمل غولدتزيهر في "تاريخ النّحو عند العرب. بحث في التاريخ الأدبي"

Goldziher'sOn the History of Grammar among the Arabs: An Essay in Literary History. Translated and edited by Kinga Dévényi, Tamás Iványi. Amsterdam: J.Benjamins, 1994; A Short History of Classical Arabic Literature. Translated by Joseph de Somogyi. Hildesheim: G. Olms, 1966

وكذلك الدراسة الكلاسيكية الرائدة لغولدتزيهر في التفسير القرآني، وهي خطاب تحليلي مقارن لصيغ مختلفة من التفاسير القرآنية تمتد من الفقهي إلى الصوفي، انظر:

Goldziher's classical study of Qur'anic hermeneutics, Richtungen der islamischen Koranauslegung (Leiden: Brill, 1920) was a pioneer study in the comparative discourse analysis of varied forms of Qur'anic interpretations—ranging from juridical to mystical.

٢١- غولدتزيهر، المذكّرات ٢٢-٢٣

٢٢- المصدر السابق ٥٥.

٢٣- المصدر السابق ٦٥-٧٤.

٢٤- رفائيل باتاي، "الصورة النفسية": ٩-١١.. "Psychological Potrait"يذكر باتاي

أن الأصل الألماني لمحاضرة غولدتزيهر البانورامية لسورية وفلسطين ومصر موجود في المعهد اللاهوتي. الولايات المتحدة-نيويورك.

٢٥- المصدر السابق. ٢٦.

٢٦- ذلك بحسب رفائيل باتاي الذي درس مع كارل بروكلمان خلال السنة الأكاديمية ١٩٣٠-١٩٣١.انظر: "الصورة النفسية" رفائيل باتاي. ١٣.

٢٧- المصدر السابق، ١٥.

٢٨- المصدر السابق، ١٥.

٢٩- المصدر السابق، ١٦.

٣٠- المصدر السابق، ١٦.

٣١- المصدر السابق، ١٨.

٣٢- المصدر السابق، ٢١.

٣٣- المصدر السابق، ٦٢.

٣٤- غولدتزيهر، المذكّرات ٥٩. كما ترجمها باتاي في الصورة النفسية Psychoogical Portrait، ٢٠.

٣٥- المصدر السابق ٦٠-٦١. كما ترجمها باتاي في الصورة النفسية، ٢١.

٣٦- رفائيل باتاي، الصورة النفسية، ٦٠.

٣٧- المصدر السابق، ٦٠.

٣٨- غولدتزيهر، المذكرات، ١٥.

٣٩-الكتاب المقدس، نص الملك جيمس، صيغة الرؤية الحديثة. انظر:

Holy Bible, King James Text, Modern Phrased Version (New York: Oxford University Press, 1979, 1249.

٤٠- الآية ١٨ من سورة يوسف:

وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ * قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا * فَصَبْرٌ جَمِيلٌ * وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾. للمزيد انظر:

(The Meaning of the Glorious Koran: An Explanatory Translation by Mohammed Marmaduke Pickthall. New York: A Mentor Book, no date). Arberry's "sweet patience"(The Koran Interpreted. New York: Macmillan Publishing Company, 1955, 255) and T. B. Irving's "patience is beautiful"(The Qur'an. Translation and Commentary by T. B. Irving/ al-Hajj Ta'lim 'Ali. Brattleboro, Vermont, 1985, 120) are perhaps better translations of the original "fa-sabrun jamilun.

٤١- باتاي، الصورة النفسية، ٦١-٦٢.

٤٢- المصدر السابق، ٦٢.

٤٣- المصدر السابق، ٦٢.

٤٤- المصدر السابق، ٦٢.

٤٥- محاضرة غولدتزيهر البانورامية في "الصورة النفسية" لباتاي، ٩٩-١٠٠ (باب ١ تشرين أول/أكتوبر ١٨٧٣). لغولدتزيهر فصول مؤثرة مشابهة حين زار القدس للمرة الأولى

والأخيرة. انظر:

Goldziher's Travelogue in Patai, Psychological Portrait, 132-133 (entry of 29 November 1873.

٤٦- كما اقتُبست في عمل ذبيح الله صفا التاريخي الجليل في الأدب الفارسي "تاريخ الأدبيات في بلاد إيران". عمل في ستة أجزاء، الجزء الأول، ٢٠٨. هذه الأشعار عن إنكار الذّات مما يذخر به الأدب الفارسي. ولعل أشهرها في القرن الثامن عشر كان الشاعر هاتف الأصفهاني وعمله الشهير "Tarij band"، والذي يصف فيه رحلته المجازية عبر جميع المعتقدات الدينية وشعائرها ليجدها جميعاً سواء. وأشهر فصولها هو زيارته لمعبد زرادشتي حيث شعر بالخجل هناك كونه مسلماً.

"Man-e Sharmandeh az Mosalmani/Shodam anja beh gusheh'i penhan ("I, ashamed of being a Muslim/Hid myself there in a corer"). See the original Persian and an English translation in E. G. Browne's A Literary History of Persia. Four Volumes (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), Volume IV, 184-29.

٤٧- انظر غولدتزيهر، المذكّرات، ٦٥. وباتاي "الصورة النفسية"، ٦٦

٤٨- محاضرة غولدتزيهر البانورامية في الصورة النفسية لباتاي، ١١٩.

٤٩- انظر:

On "culture industry"See Theodore Adorno, Culture Industry (London: Brunner-Routledge, 2001).

٥٠- باتاي، الصورة النفسية، ٦٧.

٥١- المصدر السابق، ٦٧.

٥٢- انظر:

Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, op. cit., 186.

٥٣- انظر:

Goldziher's Travelogue in Patai, Psychological Portrait, 93-97, et passim (entries of 26 and 29 September 1873 and an undated entry as well)

٥٤- باتاي، "الصورة النفسية"، ٢١.

٥٥- المصدر السابق، ٤٦.

٥٦- المصدر السابق، ٣٦.

٥٧- المصدر السابق، ٣٩.

٥٨- المصدر السابق، ٥٥.

٥٩- المصدر السابق، ٧٣.

٦٠- المصدر السابق، ٢٢.

٦١- المصدر السابق، ٢٣.

٦٢- المصدر السابق، ٢٠.

٦٣- المصدر السابق، ٢٤. الحاشية ١٢.

٦٤- المصدر السابق، ٢٧.

٦٥- المصدر السابق، ٢٥.

٦٦- المصدر السابق، ٢٧.

٦٧- المصدر السابق، ٢٧.

٦٨- المصدر السابق، ٢٧.

٦٩- المصدر السابق، ٢٧.

٧٠- المصدر السابق ٢٧.

٧١- المصدر السابق، ٢٨.

٧٢- المصدر السابق، ٢٩.

٧٣- المصدر السابق، ٢٩.

٧٤- المصدر السابق، ٣٠.

٧٥- غولدتزيهر، المذكّرات ١٠٧، باتاي، الصورة النفسية ٣٤.

٧٦- غولدتزيهر، المذكرات ٩٨. باتاي، الصورة النفسية ٣٣.

٧٧- غولدتزيهر، المذكرات ٩٨. باتاي، الصورة النفسية ٣٢.

٧٨- باتاي، الصورة النفسية، ٣١. يقصي باتاي عملَ غولدتزيهر "الميثولوجيا لدى العبرانيين" حتى عن أرضيته البحثية ويعتقد أنه "النتيجة الوحيدة للعمل البحثي لغولدتزيهر التي لم تقف أمام اختبار الزّمن" (المصدر السابق ٣١). الشجاعة الأُخلاقية والتصور الفكري اللازم للخوض في الفرضيات النظرية القائمة، ومن صميم الدين الذي يؤمن به أحدهم، لهما دلالات مختلفة تماماً عن "اختبار زمن" وعن شخصيته بالطبع.

٧٩- باتاي، الصورة النفسية، ٤٤.كدليل على اعتقاده، يورد غولدتزيهر حادثة تمت بعد يومين من تعيينه كأستاذ مدرس متفرغ، التقى مصادفةً مع فامبري الذي لم تكن لديه فكرة عن تعيين غولدتزيهر وسأله، في تلميحٍ مستعطف، متى سيتم تعيينه أخيرا كأستاذ متفرّغ.

٨٠- باتاي، الصورة النفسية، ٤٠.

٨١- المصدر السابق، ٤٤-٤٥.

٨٢- المصدر السابق، ٤٠.

٨٢- المصدر السابق، ٤٤.

٨٤- المصدر السابق، ٤٤.

٨٥- المصدر السابق، ٤٤. يقتبس من ثيودور هرتزل - المذكّرات الكاملة لثيودور هرتزل. تحرير رفائيل باتاي -

Theodor Herzl, The Complete Diaries of Theodor Herzl. Edited by Raphael Patai (New York: Herzl Press and Thomas Yoseloff, 1960), Volume III, 961.

٨٦- غولدتزيهر، المذكّرات ١٢٩. باتاي، الصورة النفسية ٤١.

٨٧- انظر

Armenius Vámbéry Voyage d'un faux derviche en Asie central, 1862-1864 (Paris, 1993).

٨٨- لأن هذا الكتاب يحوي مقاطع مفصلة وموسعة حول إيران وآسيا الوسطى في القرن

التاسع عشر، وترجمه إلى الفارسية لاحقاً فتح علي خواجة نوريان تحت عنوان:
Siyahat-e Darvishi Doroughin dar Khanat-e Asiya-ye Mianeh (Tehran: Elmi va Farhangi Publications, 1986).

٨٩- انظر: Vámbéry, Siyahat-e Darvishi Doroughin، ٥٢٤.

٩٠- غولدتزيهر، المذكّرات ٧٠، ٧١. باتاي، الصورة النفسية ٢٧، ٢٨.

٩١- باتاي، الصورة النفسية، ٤٣-٤٤.

٩٢- المصدر السابق، ٤٦.

٩٣- المصدر السابق، ٤٠.

٩٤- المصدر السابق، ٣٧.

٩٥- المصدر السابق، ٣٧.

٩٦- يكتب باتاي في السطور الأولى لمقدمته: "صورة غولدتزيهر التي تبرز في هذه الصفحات من مقدمتي، ليست جذابة. كحال العديد من العباقرة –وهو بلا شك واحد منهم- كان لدى غولدتزيهر سمات شخصية مُستهجَنة". باتاي، الصورة النفسية، ١٠.

٩٧-باتاي، الصورة النفسية، ٣٦.

٩٨- المصدر السابق، ٥٠-٥١.

٩٩- انظر: Goldziher Introduction to Islamic Theology and Law, 254.

١٠٠- غولدتزيهر، المذكّرات ٢٢٨-٢٢٩. كما ترجمت من قبل باتاي في الصورة النفسية، ٥٠.

١٠١- باتاي، الصورة النفسية ٥٢.

١٠٢- المصدر السابق ٥٤.

١٠٣- باتاي، الصورة النفسية، ٥٥. بناء على مذكرات غولدتزيهر ٣١١. غولدتزيهر مضطرب في هذه النقطة حيث يبدأ مدخلهُ في ٢٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩١٨ باللغة الهنغارية، والذي ترجمه شايبر إلى الألمانية في حاشيته ٥٢٩، وترجمه باتاي إلى الإنكليزية "لقد سقط التاج عن رأسي! سقطت ماريسكاتي (للتخصيص) ضحية الوباء الإسباني. لقد تحطمت روحي وتناثرت آلافاً من القطع... آهٍ يا عزيزي كارل!"

١٠٤- باتاي، الصورة النفسية، ٧٣. بينما كانت الاتهامات بحقه تمركزت في عمل باتاي، ١٩٨٧، ٥٠-٥٦ تحت العنوان الفرعي غير اللائق "ماريسكا الربّانية".

١٠٥- باتاي، الصورة النفسية، ٥٠-٥٦.

١٠٦- شايبر في مذكّرات غولدتزيهر،
10. Scheiber in Goldziher, Tagebuch, "einer begabte Ägyotologin"is the way Scheiber describes Maria Freudenber.

١٠٧- لا تتوقف نزعة رفائيل باتاي على خلق افتراضات افترائية حول جنسانية الآخرين على نحو خاص على غولدتزيهر. عام ١٩٧٣ وضع كتاباً اسمه "العقل العربي"
2002). The Arab Mind (New York: Hatherleigh Press, Revised Edition,
والذي يخصص فيه فصلاً كاملاً، الفصل السابع، «مملكة الجنس»، ١٢٦-١٥١، عن الطريقة التي اعتقد أن "الجنسانية العربية" تعمل وفقها. في عمله "المنطقة الرمادية

"Gray Zone –"، يربط سايمور هيرش بين التعذيب ذي الطبيعة الجنسية للسجناء العراقيين في أبو غريب وبين المقطع السابق لرفائيل باتاي وأهميته المركزية في أسس التعليم في العسكرية الأمريكية عن كيفية التعامل مع المسلمين. وقد تناول صحافيون آخرون، مثل بريان وايتيكر Brian Whitaker في الغارديان (٢٤ أيار/مايو ٢٠٠٤) ما كتبه هيرش وشن هجوماً لاذعاً على كتاب باتاي. وطبعاً هبّ مؤيّدو باتاي إلى الصدارة للدفاع عنه. ليست المشكلة على أية حال في ملاحظات باتاي في «العقل العربي»، ما ورد من ضروب العسف التي عملت بها القوة العسكرية للولايات المتحدة (أو أية قوة عسكرية أخرى) على ضوء ذلك. بعد أربع سنوات من نشره كتاب «العقل العربي»، نشر رفائيل باتاي كتابه في «العقل اليهودي» - New Jersey: Wayne State) University Press, ١٩٧٧).. قبل باتاي بوقت طويل، حرر تشارلز أ.مور Charles A.Moore كتاباً عن "العقل الياباني"

The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1967)..

ويعلن في مقدمته ما يشابه تلك المجلدات على العقول "الصينية" و"الهندية". المشكلة في تلك الزمرة من الافتراضات من مثل "العقل العربي" أو "العقل اليهودي" (تكررت ونُسخت عبر اختلاقِ تجريداتٍ فارغة وسطحية "للعقل الغربي")، هي لغتها التحليلية البالية التي أخذتْ مكان البَحث العلمي، وليس نواياها السياسة السيئة (المحتملة). بعد أكثر من مئة عام من التقدم السوسيولوجي والأنثروبولوجي (باتاي كان أنثروبولوجياً)، لم يعد أحد يفكر أو يكتب بتلك اللغة الخاصة والجوهرانية بعد اليوم. توجد تلاوين متباينة في الطبقة والجنس، وفي الطائفي والإقليمي والوطني، وفي الأخلاقي والنفسي طائفي، تتلاقي في جدل لتؤسس المجموع البشري حيث لا يمكن لأحدنا التفكير عبر مصطلحات من مثل العقل "العربي" أو "اليهودي" أو "الياباني" الذي يعمل بطريقة خاصة واحدة، بشكل أو بآخر. تلك تصنيفات افترائية، يمكن قبل طرحها وتفصيلها أن تكون محطّ سجال على اعتبارها مؤشرات على نكوص سياسي. إضافة إلى "العقل العربي" و"العقل اليهودي"، قدم باتاي ملاحظات فارغة كليّاً ولا تملك فرصة للدفاع عنها حول "الثقافة الشرق أوسطية "في عمله " النهر الذّهبي إلى الطريق الذّهبي" Golden River to Golden Road.- Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, ١٩٦٩). في عمله "الاستشراق"، عاين إدوارد سعيد مقطعاً من هذا الكتاب كمثال عن كيفية تأسيس "الشرق" كموضوع نهائي الشكل محدد الماهية خاضع للتحقيق من المستشرقين. لكن سعيد حين يستعرض المشكلة مع تلك السمات الجوهرانية على أنها تُسقط من حسابها تماماً العوامل المتنوعة التي اختُزلت بشكل قطعي (كما في هذه الحالة الخاصة للجَنسَنة المجازية) بغرض تسهيل القيَام بنمط خاص من التحليل. بدلاً من الافتراضات التآمرية المهولة عن الناس، على أحدنا أن يفضح هذه التحليلات الافترائية على أرضية علمية نوعية.

١٠٨- باتاي، الصورة النفسية، ٧٠.

١٠٩- المصدر السابق، ٦٧.

١١٠- المصدر السابق، ٦٧.

١١١- المصدر السابق، ٢٧.

١١٢- المصدر السابق، ٦٨.

١١٣- المصدر السابق، ٦٧.

١١٤- انظر:

Joseph de Somogyi, "My Reminiscences of Igance Goldziher."The Muslim World, LI (1961), 15; also quoted in Patai, Psychological. Portrait, 69.

١١٥- محاضرة غولدتزيهر البانوراميةTravelogue.جاءت في الصورة النفسية لباتاي، ١٣٢.

١١٦- انظر:

Bernard Heller, "Goldziher Ignác emlékezete,"IMIT 1932, Évkönyve, Budapest 1932, 24-25, as quoted by Joseph de Somogyi, "My Reminiscences of Igance Goldziher,"15.

١١٧- باتاي، الصورة النفسية، ٧٠.

١١٨-انظر:

Bernard Heller, "Goldziher Ignác emlékezete,"as quoted by Joseph de Somogyi, "My Reminiscences of Igance Goldziher", 15.

١١٩- باتاي، الصورة النفسية، ٧١.

١٢٠- باتاي، الصورة النفسية، ٧١.

١٢١- باتاي، الصورة النفسية، ٧٣. ومذكرات غولدتزيهر والتي يبدأ بالقول إنه يكتبها «في سبيل حياتي، أطفالي، والدائرة المقربة من أصدقائي»، ١٥.

١٢٢- غولدتزيهر، المذكرات، ٢٢٨. كما ترجمها باتاي في الصورة النفسية، ٥٠.

١٢٣- غولدتزيهر، المذكرات، ٢٢٥-٢٢٩.كما ترجمها باتاي في الصورة النفسية، ٧٥.

١٢٤- غولدتزيهر، المذكرات، ١٥.

١٢٥- باتاي، الصورة النفسية، ٢٧.

١٢٦- المصدر السابق، ٧٧.

١٢٧- المصدر السابق، ٧٧.

١٢٨- بالنظر إلى الطبيعة الافترائية الواضحة والمغرضة والتخمينية لرواية باتاي عن حياة غولدتزيهر بناء على قراءة الأصل الألماني لمذكرات غولدتزيهر، ينبغي لتلك الترجمة القديرة الإنكليزية للنص الأصيل أن تتاح لمجتمع علمي أوسع. وللأسباب نفسها، يجب أن يُنشر النص الألماني للمحاضرة البانورامية وليس فقط ترجمة باتاي الإنكليزية لهذا النص ولا يجب أن يكون الوسط العلمي تحت رحمة الترجمة الإنكليزية عن الألمانية. (الأصل الذي لم يُنشر)، والتي حررها عدوٌ منهجي لغولدتزيهر. إنها ممارسة علمية مطعون في نزاهتها حين يُحجب الأصل الألماني لمخطوطة ويُنشر النص المترجم للإنكليزية فقط، ويتوجب على الباحث "المهمّ" نشر المذكرات والمحاضرة البانورامية باللغتين وإتاحتهما لعدد أكبر من المترجمين ليتمكنوا من قراءة هاتين الوثيقتين الاستثنائيتين ويقوموا بمحاكمتهم الخاصة.

١٢٩- إدوارد سعيد، الاستشراق، ٣٣٠.

١٣٠- انظر:

On the origin and later development of the idea of "the death of the author" in contempo-

rary French thought see Sean Burke, The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992). See also Roland Barthes' "The Death of the Author"in his collection of essays, Image, Music, Text (New York: Hill and Wang, 1978), 142-148.

١٣١- إدوارد سعيد، الاستشراق، ٣٣٠-٣٣١.

١٣٢-للاطلاع على أكثر السجالات جدارة بالذكر انظر:

New York Review of Books. See Bernard Lewis' "The Question of Orientalism"(New York Review of Books, Volume 29, Number 11, 24 June, 1982), and the subsequent exchange among Edward Said, Bernard Lewis and Oleg Grabar (an Islamic Art Historian) in "Orientalism: An Exchange"(NewYork Review of Books, Volume 29, Number 13: 12 August, 1982). In asubsequent MESA (Middle East Studies Association of North America) meeting in Boston, MA, Edward Said and Bernard Lewis faced each other in a debate.

١٣٣- انظر:

James Clifford, "On Orientalism,"in The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 255-276; Aijaz Ahmad, In Theory: Classes, Nations, Literatures (London and New York: Verso, 1994); and Sadiq Jalal Al-Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse,"Khamsin (1981).

١٣٤- إدوارد سعيد، الاستشراق، ٣٤٠.

١٣٥- انظر ماكس فيبر:

Max Weber, "Science as a Vocation,"in From Max Weber: Essays in Sociology. Translated and Edited by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. (Oxford: Oxford University Press, 1946), 129-156.

من أجل تفصيل إدوارد سعيد حول دور المثقف الشعبي، انظر كتابه: صور المثقف. الدراسة الممتازة حول مفهوم ماكس فيبر للمثقف انظر:

Ahmad Sadri's Max Weber's Sociology of Intellectuals. (Oxford: Oxford University Press, 1992)..

وأخيراً، التأملات حول كتاب سعيد: صور المثقف، انظر مقالي:

in the journal Critique, Fall 1994, 85-96..

١٣٦- لقد تغير هذا الواقع بالطبع، وأصبح هناك صناعةً بذاتها لمنح لقب «للعلّامة» في الجمهورية الإسلامية.

١٣٧- للمزيد عن محمد القزويني، انظر سيرته الذاتية القصيرة التي كتبها بنفسه:

Doreh-ye Kamel-e Bist Maqalah-ye Qazvini ("The Complete Collection of Twenty Essays by Qazvini"). Edited by Abbas Iqbal and Ibrahim Pour Davoud (Tehran: Donya-ye Ketab, 1363/1984), 7-30.

١٣٨ – المزيد من بيانات السيرة الذّاتية حول محمد القزويني:

HoushangEttehad, Pazhuhishgaran Mo'asser ("Contemporary Scholars"). Two Volumes (Tehran: Farhang-e Mo'asser, 1378/1999), Volume I, 1-52.

١٣٩- القزويني، أفضل مقالة للقزويني: ٢٣-٢٤.

١٤٠ – القزويني ١٩٨٤، ٢٤-٢٥.

١٤١- القزويني ١٩٨٤، ٢٤-٢٥.

١٤٢- القزويني ١٩٨٤، ٢٤-٢٥.

١٤٣- انظر:

Iraj Afshar (Edited), The Letters of Qazvini to Taqizadeh. Tehran: Javidan Publications, 1974, 102-103). For more details on Qazvini's derogatory views on Orientalists and Orientalism see Hossein Kamaly's "Allamah Qazvini va Mustashriqin,"Golestan, vol. III (nos. 3 & 4), Fall and Winter 1378 (1999-2000), 125-138.

١٤٤- انظر:

Hossein Kazemzadeh Iranshahr, "Orientalism and Occidentalism,"in Iranshahr (Number 1, 26 June 1922), 12-14.

١٤٥- إيرانشهر ١٩٢٦، ١٢-١٣.

١٤٦- المصدر السابق ١٩٢٦، ١٣. وللمزيد انظر:

Kazem Kazem Zadeh Iranshahr (Ed), Athar va Ahval-e Kazem Zadeh Iranshahr (Tehran: Iqbal Publications, 1971).

١٤٧- للمزيد عن سيد حسن تقي زاده:

Zendegiye Tufani: Khaterat-e Seyyed Hassan Taqizadeh. Edited by Iraj Afshar (Tehran: Bahar Publications, 1989).

١٤٨- إيرانشهر، ١٩٢٦، ١٣-١٤.

١٤٩- انظر أنور عبد الملك: "الاستشراق في أزمة"، ١٩٦٢.ص ٤٤. وانظر Jacques Waardenburg:. "L'Islam dans le miroir de l'Occident (The Hague: Mouton & Co., 1963)

١٥٠- انظر:

Raymond Schwab, The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880. Translated by Gene Patterson-Black and Victor Reinking.Forword by Edward W.Said (New York: Colombia University Press, 1984).

١٥١- إدوارد سعيد، الاستشراق، ١٨.

١٥٢- المصدر السابق، ١٩.

١٥٣- المصدر السابق، ١٠٥.

١٥٤- انظر على سبيل المثال سيد محمد رضا جلالي ناعيني:

Seyyed Muhammad Reza Jalali Na'ini, Tarikh-e Jam'-e Qur'an-e Karim op. cit, XIII, XVI, XVV, et passim.

١٥٥- باتاي، الصورة النفسية، ٣١.

١٥٦- باتاي، الصورة النفسية، ١٥.

١٥٧- انظر:

Talcott Parsons' Introduction to Max Weber's The Sociology of Religion, translated by Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1963), xxvii, for Parsons' note to this effect.

١٥٨- إدوارد سعيد، الاستشراق، ٢٠٨-٢٠٩. ملاحظات سعيد الذكية حول ثيودور نولدكه يمكن بالطبع تطبيقها على برنارد لويس وبعشرة أمثالها. يمثل لويس الجيل المتأخر من المستشرقين المكروهين حكماً والمتآمرين سياسياً ضد قيمة الموضوع الذي شكل محور حياتهم البحثية. وينبغي على المحلل النفسي ذي النية الحسنة (ليس الأنثروبولوجيّ) أن يضع "صورة سيكولوجية" للناس الذين أنفقوا حياتهم في دراسة الشعوب والثقافات

التي يكرهون. لا بد من وجود تفسير مَرَضي نفسي وراء ذلك.

١٥٩- إدوارد سعيد، الاستشراق، ٢٠٩.

١٦٠- غولدتزيهر، المذكّرات، ٥٩. كما ترجمها باتاي في "الصورة النفسية"، ٢٠.

١٦١- غولدتزيهر، ٦٠. باتاي، ٢١.

١٦٢- غولدتزيهر، ٦٠. باتاي، ٢١.

١٦٣- كما اقتبست في باتاي: الصورة النفسية، ٢٠.

١٦٤- غولدتزيهر ٦٠-٦١.باتاي، ٦١. ومجدداً لإنصاف سعيد، لم تكن المذكرات ولا المحاضرة المصورة متاحتين له خلال كتابة الاستشراق.

١٦٥- غولدتزيهر، ٥٩- ترجمة باتاي الصورة النفسية، ٢٠. الاقتباسات مما كتبه غولدتزيهر في بيانات مقارنة وحاسمة في اليهودية، المسيحية أو الإسلام، ليست بغرض المصادقة عليها كما هو واضح، لكن ببساطة لتبيان الخطأ في افتراض سعيد أن غولدتزيهر قد اعتقد أن الإسلام أدنى منزلة من بقية الأديان. وأذكّر مجدداً أن المذكرات والمحاضرة المصورة لم تتوفرا لسعيد أثناء عمله على كتابه الاستشراق.

١٦٦- سعيد، الاستشراق، ٢١٠. المقطع اقتبسه سعيد بالفرنسية كما هو. انظر:

P. Masson-Oursel, "La connaissance scientifi que de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalism,"Revue Philosophique 143, Numbers 7-9 (July-September 1953), 345.

١٦٧- باتاي، الصورة النفسية، ٤٦.

١٦٨- إلى حد بعيد، الأكثر أهمية من بين هؤلاء الثلاثة بالنسبة لسعيد هو فوكو. يقول سعيد في بداية الاستشراق "لقد وجدت ما يفيد هنا، أن أوظف فكرة ميشيل فوكو للحديث، كما وصفها في "حفريات المعرفة" و"المراقبة والمعاقبة"، لتعريف الاستشراق. (الاستشراق، ٢)

١٦٩- سعيد، الاستشراق، ٢٠٢-٢٠٣.

١٧٠- إدوارد سعيد "الإنسانية ونقد الديمقراطية".

(New York- Colombia University. Press, 2003). 48-49.

١٧١- سعيد، الاستشراق، ٢٥٨-٢٥٩.

١٧٢- سعيد، الاستشراق، ٢٦٠.

١٧٣- انظر إدوراد سعيد "العالم والنص والنقد".

١٧٤- سعيد "الإنسانية ونقد الديمقراطية".

١٧٥- سعيد، الاستشراق، ٢٢٢.

١٧٦- سعيد، الاستشراق، ٢٠٢.

١٧٧- انظر: James Clifford "On Orientalism", op.cit

١٧٨- انظر: إدوارد سعيد "الإنسانية ونقد الديمقراطية"، ٨-١٠.

١٧٩- سعيد، الاستشراق، ٢٤٠.

١٨٠- هذا هو المشروع المبدئي للكتاب الأول المنشور بعد وفاته. "الإنسانية ونقد

الديمقراطية".

١٨١- سعيد، الاستشراق، ٣٢٢.

١٨٢- سعيد، الاستشراق، ٢٥٩.

١٨٣- لقد كان ذلك أكثر ما أثار اهتمام ليس برنارد لويس فقط (أرمينيوس فامبري زمانه) وأمثاله، اهتمام صناعةٍ مربحة تماماً لإنتاج المعرفة حول "الإسلام". (سرعان ما أصبحت "الإرهاب الإسلامي") للتظاهر بأن لا فكرة مسبقةً لديهم عن مشكلة التمثيل التي اعتبروها نوعاً من الطلاسم الفرنسية، وأنهم الخبراء الإسلام وبإمكانهم إخبار الحكومات الأمريكية والأوروبية عمّا يتوجب عليهم لفهم التعامل مع المسلمين. وبينما مضى الوسط الأكاديمي في مسعى لا جدوى منه لإيجاد حلّ لمشكلة موضوع السيادة (الغير قابل للحلّ)، كان خبراء الإسلام "هؤلاء قد أصابوا حياةً رغدة من عملهم في إخبار العالم (أصحاب النفوذ على نحو خاص) عن آرائهم وأفكارهم حول الإسلام وآلية التعامل مع المسلمين. "الشعر الفارسي والتركي هو مسلم بكليّته" هذا ما يخبر برنارد لويس قراءه به في الشرق الأوسط: A Brief History of the last 2000 years.

(New York: Simon and Shuster, ١٩٩٥, ٢٥٨)، كتدليل على تمكنه المتقَن من المصادر الرئيسية ومصداقيتها. لم يكن الخميني ليفكر فيها ويقولها بأفضل من ذلك، ولا لأتاتورك أن يختلف معها أكثر. هذا الجهل المذهل في أصل جملة كهذه نمطيٌّ في كل جملة يأتي بها برنارد لويس في كتاباته،

مما كان سيصدم الشعراء الفرس والأتراك في الألف عام الأخيرة (تحديداً المئتي عام الأخيرة) فيما لو علموا. ليس لدى برنارد لويس والصناعة التي يمثلها أي مبعثٍ للقلق من مشكلة التمثيل، لقد عرفوا كل شيء عن اللغات العربية والفارسية والتركية كما عن الثقافات والآداب. لقد عرف العلامة القزويني، هؤلاء «المشعوذين» كما سماهم تماماً: «تعليم هذه اللغات، ولغاتٍ أخرى إضافية، وكلهم في الوقت نفسه، كالفارسية والعربية والتركية وكل العلوم والفنون التي كتبت بهذه اللغات، بالإضافة إلى اللهجات التي لا حصر لها لتلك اللغات - كان منوطاً بهؤلاء المستشرقين. تابع هؤلاء الناس عندئذ من دون أدنى إحساسٍ من حياءٍ أو وجلٍ من افتضاح أمرهم، لغياب من يمتلكون المعرفة والتخصص بتلك اللغات والفنون والعلوم التي كتبت بها، ويقوموا بتعليمها وينشرون الكتاب والمقالات والأبحاث بها. «القزويني، المقالة الأفضل للقزويني، ٢٣). إنها روحه التنبّؤية!

١٨٤- للترجمة الإنكليزية، انظر:

Max Scheler, Problems of Sociology ofKnowledge. Translated by Manfred S. Frings. Edited and with an Introduction by Kenneth W. Stikkers (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).

١٨٥- للترجمة الإنكليزية لكلا المصدرين، انظر:

Karl Manheim, Ideologyand Utopia. Translated from the German by Louis Wirth and Edward Shils (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1936). See also Karl Mannheim, Structures of Thinking. Translated by Jeremy J. Shapiro and Shierry WeberNicholson. Edited and Introduced by David Kettler, Volker Meja and Nico Stehr (London: Routledge & Kegan Paul, 1982).

١٨٦- انظر:

Max Scheler, Problems of a Sociology of Knowledge. Translated by ManfredS. Frings.

Edited and with an Introduction by Kenneth W. Stikkers.London: Routledge & Kegan Paul, 1980, 67. Emphasis in the original.

١٨٧- انظر: Scheler ١٩٨٠, ٧٠. Emphasis in the original.

١٨٨- انظر:

Karl Mannheim, Ideology and Utopia. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1936, 267-271.

١٨٩- انظر:

Karl Marx and Fredrich Engels, The German Ideology. Edited and with an Introduction by C. J. Arthur (New York: International Publishers, 1947), 47.

١٩٠- انظر:

Tom W. Goff, Marx and Mead: Contributions to a Sociology of Knowledge (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).

١٩١- انظر ديفيد فريسبي David Frisby

. The Alienated Mind: The Sociology of Knowledge in Germany, 1918-1933 (London and New York: Routledge, 1983)..

محاولة مماثلة لتقديم سوسيولوجيا المعرفة لصعود اجتماع المعرفة، إذا جاز التعبير، تدعم ملاحظات فريسبي قدمها بيير بورديو Pierre Bourdieu لنشوء فلسفة مارتن هايدغر:

Pierre Bourdieu's The Political Ontology of Martin Heidegger. Translated by Peter Collier. (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991), 7-39.

١٩٢- انظر:

Gunter W. Remmling (Ed), Towards the Sociology of Knowledge: Origin and development of a sociological Thought Style (New York: Humanities Press, 1973).

١٩٣- لملاحظات مقنعة حول الأفكار نفسها في علم الاجتماع لتالكوت بارسونس، انظر:

Harold J. Bershady, Ideology and Social Knowledge (New York: John Wiley and Sons, 1973).

١٩٤- لتفاصيل أكثر، انظر:

James Tully (Ed), Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988

١٩٥- انظر:

Dominick Lacapra, Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts,Language (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983).

١٩٦- كتب سعيد عام ١٩٩٥ في مرحلة لاحقة للاستشراق: «دعني أبدأ في منحى واحد حول تلقّي الكتاب. إن أشد ما أندم عليه وأجدني في محاولة حثيثة للتغلب عليه (١٩٩٤)، وهو الزعم بأن الكتاب «معادٍ للتغريب»، كما سمّي على نحو مُضَلِّل أو صاخبٍ بالأحرى من قبل المعلقين والنقاد المتعاطفين والكارهين على السواء... وبالكاد يمكن لأحدنا أن يعلم ما يتوجب عليه فعله إزاء تلك التحويرات الكاريكاتورية حول الكتاب الذي يُضادّ كاتبُه وماهيةُ جدلِه الجوهرانيةَ بكل وضوح، ويشكك في جذريّة الدلالات التعيينية القاطعة كالشرق والغرب، مع حرصه الجادّ على عدم المدافعة أو حتى النقاش في الشرق أو الإسلام» (الاستشراق، ٣٣٠-٣١).

١٩٧- للتأكيد أكثر، المسألة المركزية والشائكة لموضوع السيادة تبقى حاضرة بقوة في نقد كليفورد حتى عندما نتحرك في سياق سوسيولوجيا المعرفة. على أية حال، فإن الإرث الممتد في فهم علم الاجتماع الذي يستند تحديداً إلى (الفهم الذاتي)، وهو مركزي مثلا في علم الاجتماع لدى ماكس فيبر، سيمضي بعيداً في معالجة المشكلة، ويمتد هذا التراث من ويلهلم ديلثي Wilhelm Dilthey وماكس فيبر وصولاً إلى أقوال متأخرة أكثر من قبل ثيودور إيبل Theodore Abel.وآخرين. لتفاصيل أكثر:

Marcello Truzzi (Ed.), Verstehen: Subjective Understanding in the Social Sciences (London: Addison-Wesley Publishing Company, 1974).

١٩٨- انظر:

Thomas Kuhn, The Structure of Scientifi c Revolutions (Chicago: University Of Chicago Press, 1962/1996)..

في الاستشراق، يقدم سعيد إسناداً قصيراً وعرضياً لثوماس كوهن في سياق نقاش سعيد عمل المستشرق مميز Sir Hamilton Gibb "- Mind operating with great ease inside established institutions - الاستشراق، ٢٧٥). لاحقاً، قام بربط مباشر بين ميشيل فوكو وكوهن، ويعتقد سعيد أن "ميشيل فوكو وتوماس كوهن قد قدما خدمة معتبرة في عملهم، بتذكيرنا بالنماذج والمرجعيات المعرفية ومالها من دعامة أصيلة في حقول التفكير والتعبير، دعامةٌ لا تلتوي إن هي لم تتقمص طبيعة التعبير الفردي. (سعيد: الأنسنية ونقد الديمقراطية، ٤٢).

١٩٩- انظر:

Kuhn, The Structure of Scientifi c Revolution, op. cit, 66-67.

٢٠٠- انظر:

Hans-Georg Gadamer, Truth and Method. Second, Revised Edition. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal (New York: Crossroad, 1989), 277-285.

٢٠١- للحوار حول التأثير المعرفي للثورة الكوبرنيكية على مجمل التطورات الأخلاقية والفكرية، انظر:

Hans Blumenberg's The Genesis of the Copernican World (Cambridge, MA: The MIT Press, 1989).

٢٠٢- في استشراق سعيد، كل تلك الصيغ المختلفة من الاستشراق قد تخشّبت، وتحتاج أن تُعزل وأن يُضبط مسارها الزمني. ملاحظات سعيد على الاستشراق اليوناني على أساس أسخيليوس الفرس (الاستشراق، ٥٥-٦٥) وعلى ذلك أوروبا اتجاه العثمانيين بناء على الناي السحري لموزارت واختطاف الحريم. (الاستشراق، ١١٨).

٢٠٣- لتفاصيل حول الجدلية في هذه النقطة، انظر بحثي: "للمرة الأخيرة: الحضارات".

"For the Last Time:Civilizations,"International Sociology. September 2001. Volume 16 [(3)], 361-368.

٢٠٤- ما من داعية على قيد الحياة يتحمل مسؤولية هذا التعارض الوهمي بين "الإسلام والغرب" أكثر من برنارد لويس، وهو ينسى كتبه التي وضعها حول الموضوع ليكتب أعمالاً جديدة. عام ١٩٩٢، نسي لويس أنه قد وضع كتاباً اسمه "الشرق الأوسط والغرب (New Yok: Harper, 1964)"، ووضع كتاباً آخر في عام ١٩٦٤ عن الإسلام والغرب (New York: Oxford University Press,1994) - الأفكار ذاتها، المتطابقة حرفياً، ليس في هذين الكتابين فحسب، بل في كل ما كتبه - تفهمها "الغرب" تماماً، بينما لم

يفعل "الإسلام" والمسلمون، بعض المسلمين المصلحين والأذكياء -بالصدفة- تفهّموا بينما لم يفعل جمهور الجهلة والمتعصبين، وبالنتيجة نحن في الفوضى التي نحن فيها. هذا برنارد لويس باختصار.

-٣-
أنا لستُ تَابِعِيّاً[١]

"يعلّمنا تراث المقهورين، أن "دولة الطوارئ" التي نعيش بها ليست هي الاستثناء، بل هي القاعدة".

والتر بينجامين "أطروحات في فلسفة التاريخ" (١٩٥٥)

سيروقُ بالتأكيد لمؤرخي النظريات المابعدكولونياليّة مُستقبَلاً، أن يكونَ أحدُ أكثرِ الأبحاثِ شهرةً في أوساطهم وفي صورته الحالية، قد أُعطِيَ عنواناً استثنائياً بمحض الصدفة. أتحدث عن عنوان البحث الأشهر لغاياتري سبيفاك Gayatri Spivak "هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟ "الذي خَطّتهُ كجملة افتتاحية في الصفحة الأولى من بحثها المُعَنوَن أصلاً بـ"السلطة، الرغبة، والمصلحة". يصعب التصديق في مجموعتنا ذات الطابع المضاد للمسلّمات counter-canonical، أن يصيبَ البحثُ هذا النجاح المنقطع النظير فيما لو أبقت سبيفاك على التسمية الأولى المُلتبِسة: "السلطة، الرغبة، والمصلحة".

"الأسماءُ ألغازٌ عُظمى"، هكذا قال صموئيل هاميلتون لآدم تراسك في رواية جون شتاينبك John Steinbeck "شرقي عدن"، حيث اجتمع الاثنان مع لي، خادم السيد تراسك الصيني الموهوب، ليبحثا أمرَ تسميةِ التوأمين المولودين لآدم وزوجته التي انفصلت عنه كاثي آميس.

"لم أعرف مطلقاً فيما إذا كان الاسم يتأسّى بالطفل، أم أن الطفل يتغيّر ليناسب الاسم. لكنّ حملَ الإنسانِ لاسمٍ مستعار لَهوَ دليلٌ أكيد على أنّهُ قد مُنِح الاسم الخطأ أصلاً "[٢].

لا يمكن أن نتخيّلَ عنواناً أكثر مدعاةً للفخر (أصليٍّ أو مستعار) يمكن لهذا المقال "هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟ "أن يحمله. يبدو أن ثمّة تدخّلاً ربّانيّاً قد حبا هذا البحث، سَوّى وصاغَ أهدافهُ وخواتيمه بدرجة الخشونة ذاتها التي رغبتها كاتبته ربمّا. ويبقى السؤال رغم ذلك: ما الذي يجعل كاتبةً تمنح لبحثها عنواناً لا يحتمله المحتوى؟ وأعني العنوان الأصلي «السلطة، الرغبة، والمصلحة»[٣]. شبيهٌ ذلك بقولي إن العنوانَ الأصليّ لهذا الفصل الذي تقبلون على قراءته كان مثلاً: «أنا تابع». لماذا إذن نَحّيتُ هذا التسمية أو استبدلتها؟ أو لماذا أمنحه أصلاً اسماً سأقلع عنه تالياً؟ إنّ في الأسماء المستعارة والرمزيّة من القوة والجاذبية أكثر مما يمكن للمُهاجِرَيْن صموئيل هاميلتون العجوز وصديقه الصيني أن يتصوّراه في طبيعة تفكيرهما الإيرلندي والصيني وفي فلسفتهما الأرسطية «المشّاءة».

تقوم القوة المكينة لجملة «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟» في معظمها على الاستهلال الحصيف الذي ضمنتهُ سبيفاك نداءً مازِحاً يتردد صداه في مكان ما بين السلطة، الرغبة، المصلحة. إنه حلقة مقفلة تبدأ بالعنوان المقصود لتعود بنتائجها إليه، هي بدايته ونهايته في الوقت عينه، وبإمكاننا أن نستشرف من العنوان استحقاقَه والمأمولَ منه وغايةَ مضمونه في الردّ على ثالوث «السلطة، الرغبة، والمصلحة» عبر ثالوث الحرمان «الفقير، الأسود، والأنثى»، والذي ساقته سبيفاك على النحو التالي في نهاية المقال تماماً *«يطالِك الأمر من ثلاثة وجوه إذا كنتِ فقيرة وسوداء وأنثى»*.[٤]

تبتدئ سبيفاك منطلقةً من هذه الوجوه الثّلاثة، تتحدّثُ وتردّ وتعيد الكرّة في فصلها الافتتاحي الأشبه بقنبلة ألقتها وسط مجموعة من «الفتيان البيض» اطمأنّوا لاعتقادهم بأنهم فكّكوا ما يحبّذون تسميته «موضوعَ السيادة». *«بالطبع، فالقوة التي تحوزها هذه التأملات السديدة المشفوعة بالرفض السياسي، تمكنني من دفع ما في حوزتي من الفرضيات التي أبني عليها تطلّعي إلى حدّها الأقصى»*.[٥] تديرُ سبيفاك ظهرها للوعي الذاتي

الما بعد حداثي، تقول ما يجرّ عليها المتاعب، ترمي القنبلة وتثير الصخب، ثمّ تراوغ الإصابة وتمضي برشاقة لتنجو بفعلتها مخلفّة مشهداً مضطّرباً. يتردد صدى ندائها الأول للحرية في الصفحات التالية خلال البحث: *«لقد توسلت ميزة موقعي هنا في هذا الطريق المحفوف بالمخاطر، كي أشدّد على حقيقة أن استدعاء موقع المحقق في المسألة، يبقى امتثالاً أخرَقَ كما أراه في عدد من الأعمال النقدية الأخيرة لموضوع السيادة»*.

قادمةً من خلفيةٍ يسارية، مستعينةً بميزة موقعها الخاص، تمضي سبيفاك نحو تلقين فرضيةِ «نقد موضوع السيادة» الموظّفة لمصالح ذاتية، درساً أبديّاً.

مبعث جدلي هنا، هو أن هذا الفصل الافتتاحي ما هو في الحقيقة إلّا تتويج لعمل سبيفاك: «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟»، الذي فقدت في نهايته القوّة الكامنة التي ذخرت بها تلك الافتتاحية بعدم استكمالها ما بدأت به. أنشدُ في هذا الباب، ومن باب تقديري لبحثها، إمعانَ النظرِ فيما تسميه سبيفاك بخجلٍ في جُملها الافتتاحية «موقعي المتداعي»، لأمنحه وجهةً أكثر أملاً ورصانةً ممّا يسمح به أو يتسّع له تحفّظُها الهزلي (سأحاول جعل «موقعي المتداعي» الميزة الأهمّ في كل ثنايا المقال، بالرغم من علمي بعدم جدوى ذلك النوع من التلميحات). في هذا الفصل، أرغب في حمل مقولة «التداعي» لأمضي بها وأضع اقتباس سبيفاك جنباً إلى جنب مع الشهادة الهامّة لإدوارد سعيد، ثم ألج بنفسي بين هاتين الشخصيتين المفصليّتين في مشهد يجسّد نزعتنا المتحديّة. بقول أكثر تحديداً، أعتقد أن عبارة سبيفاك «الموقع المتداعي» تستبطن نزعةً ثوريةً مقيمة، بيد أن انهماكها في جعل صوت التابع (القرباني أو الانتحاري) جزءاً من النداء الموحّد للنظرية العالمية الأولى (التشديد من الكاتب هنا) لم يصل إلى مستوى التحدي المطلوب. وفي السياق ذاته، أعتقد أن الأنسنية الجسورة لدى إدوارد سعيد، قد حُرمت من الانتشار العالمي على المستوى السياسي بسببٍ من نشوئها على الشطر الفاصل

بين المركز - المحيط. إن قُيض لفكرتي هذه النّجاح، سأنتقل إلى وضع كاميرا يكون كل من سعيد وسبيفاك عدسة مزدوجةً لها، تتكامل هاتان العدستان وتصوّب إحداهما للأخرى. أعرض أمامهما من ثمّ، ما أنوي طرحَه وهو: الاستقلال الذاتي للمُستلب، سيمكنّه عبر لغة الرد المضاد على الطرف السيادي من معرفة معايير الانتقال (المشروطة وليس الحتمية) نحو الفاعلية الذاتية الخاصة به.

بالنظر إلى الانكشاف الاستراتيجي الذي عرّضت نفسها له في بداية البحث «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟»- شبيهٌ جدّاً في الحقيقة، بإجراء تقييم لمسألة التحدي الذي حثّ عليه أنطونيو غرامشي سابقاً، ووضعه سعيد لاحقاً موضع التفعيل- لن تكونَ سبيفاك قادرة على تأدية المهمة التي تتطلب البراعة لتحرير صوت التابع من الإعاقة القسرية التي تفرضها عملية الخنق الكولونيالي، ليس عبر فعل همجي بوضع بندقية في رأسه/ها أو سلبه قيمته/ها وموارده الطبيعية في الوقت عينه وحسب، ولكن عبر الإسراف والإسهاب في الكتابة عنه/ها (وبخبث إلى حدّ بعيد) تحت يافطة ما يُفترَضُ أنّه نقد لموضوع السيادة.

ما أوردته سبيفاك في مستهل «هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟» بما يتعلق بهدفها من «السلطة، الرغبة والمصلحة»، اشتمل في الحقيقة على جواب السؤال ونتيجة المقال معاً، شبيهٌ بتقديمها «الهيغلي» لعمل جاك ديريدا «في علم الكتابة – Of Grammatology»حين ترجمتهُ إلى الإنكليزية. «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟»، سبيفاك هي من يتكلّم منطلقة من «القوة، الرغبة والمصلحة»، تتحدّى الصياغة الإمبريالية للموضوع ما وراء جوهر البنية البطركية. ليست سبيفاك تابعةً - ولا هي بالطبع من استحدَثت «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟»-، وهي أيضاً لم تستجلب لنفسها المتاعب. الجدليات تؤكد السؤال وتتضمّن الإجابة في أول سطرٍ خطّته بعد سؤالها «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟».

لم يكن سؤالها فلسفياً على الإطلاق، بل مجرّد أسلوب يشي بالتهذيب

الذي يقتضي رفع اليد والسؤال من ثمّ كما تقتضي الكياسة: هل بإمكاني الحديث لو تكرّمتم؟ لقد بقيت صامتةً بعض الوقت، ولكنها (وهنا تكمن الصعوبة) حين طلَبَت رخصةَ الكلام، كانت سلفاً قد سألَتْ: هل بمقدور التابع أن يتكلم؟!

* * *

الآن وقد حصَلَت على الإذن المؤكد، تنتهك سبيفاك حرمة الفضاء الهوميري في هيئةِ حصان طروادة، قالبةً الاستعارة، تنغّصُ عيشَ الطرواديين مثيرة الخراب داخل جدران المدينة وحول المَعلَمِ التذكاري الذي لم يقاوم منظّروا طروادة الرغبةَ في نقله إلى مركز عاصمتهم الحضرية زاعمين استحقاقهم له. وفي فضاء النقد ما بعد البنيوي للموضوع، تطلق سبيفاك العنان لسيوف كلماتها وعساكرها (الذين أخفتهم في أحشائها) لتشن هجومها بمهارة وإحكام غير متوقّعين بتاتاً. تكشف إذ ذاك، عن التابع الصّامت ليس كحقيقة فريدة منقطعة النظير، بل كاختناق مُفتَعَل في جوهر ما بعد الحداثة التي لا زالت تحمل في طياتها المساحات العاتمة الكولونيالية ذاتها المتكاملة مع الحداثة، التي اعتقدت أنّها فككتها قبْلاً. تعترض سبيفاك (بهدوء وتهذيب) رافعة إصبعها الاتهامية: ليس ذلك تماماً. لولا سبيفاك لحاقَ بنا جميعاً خطر جلبناه لأنفسنا ولسقطنا في مطبّ النّعرة المحليّة (البلدية) الموهِنة، وهي لم تستأنف نقدَ موضوع السيادة من موقعنا المُستَعمَر حيث نكون في وطننا وعلى أرضنا ونعلم كيف نقاتل مستعمرينا بالنتيجة، بل تعلّمْنا بما في حوزتها من الأفكار، كيف ننصب الكمائن للعدو على أرضه مستخدمين مصطلحاته الخاصة.

يوسّع حصان طروادة خط المواجهة بأتجاه الباحة الخلفية، حيث تُظِهرُ سبيفاك في شرحٍ مفصلٍ تفوّقَ النقد الجذري لموضوع السيادة الأوروبية في أعمال كلّ من ماركس وديريدا - المرجعان البارزان وعلى طرفي نقيض من المبدأ الفلسفي الديكارتي – حيثُ شرّحا بنيانه ليمنحاه قواماً وتناغماً معرفيين. يمكننا القول بعد ربع قرن من نشر «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟»

أن قراءة سبيفاك لكل من ماركس وديريدا كانت أكثر استيعاباً بكثير في تسليط الضوء على موضوعة التحرر الجليّة لدى كليهما.

تبقى الحقيقة أنّه لولا سبيفاك، لما كان بمقدور التابع ومعهُ ماركس وديريدا أيضاً، الحديثَ عن تحرّر عالمي للإنسان غير الخاضع في الحقبة المابعد كولونيالية كشخصٍ في ذاته. سبيفاك هي من حملت ما أسمته «الإنتاج الثقافي الغربي» بكلتا يديها لتضعه في سلة «المصالح الاقتصادية الغربية والدولية»، وكان هذا التموضع الجذري لناقدةٍ ما بعد كولونيالية شرطاً لازماً لا غنى عنه لسبيفاك، لتتمكّن من الانقلاب على أكثر الممارسات الطقسية وهناً للنفس(*) «الأرملة المُضحيّة» ورفضِها، في نقلةٍ تحررية تستهدفُ الذات التي غابت في صمتِ مثلّثِ الأوجه: «فقيرةٌ، سوداء، وأنثى».

بعض أكثر أشكال النقد جذريةً والتي تفِدُ من الغرب اليوم، مبعثها رغبةٌ ترى في الحفاظ على موضوع الغرب أو الغرب «كذات» ما يستدعي الاهتمام[٦]. في تلك الجملة الوحيدة، أطلقت سبيفاك صوتها طوفاناً صوبَ العدد الهائل من أولئك المابعد بنيويين المغتطبتين باعتقادهم أنهم قلبوا بنيان المبدأ الديكارتي رأساً على عقب. «النقد الأكثر انتشاراً لموضوع السيادة هو في الواقع من فتح الباب على مصراعيه أمام الذات»، وهذا كما أراه، هو قراءةُ كل من فوكو ودولوز من زاوية مساحاتهما المغفَلَة المُشتركة، حيث لم يلحظ أي منهما في مساره معادلةَ «السلطة، الرغبة والمصلحة» كما أبرزتها سبيفاك، ومن هذا المنحى تحديداً بإمكان سبيفاك رؤية الكيفية التي عطّلت عبرها الممارسةُ النقديةُ لفوكو ودولوز الفاعليةَ الموضوعاتية للأيديولوجيا، بل عطّلت في الواقع، الطبيعة الأداتيّة للمُفكِّريْن الأوروبيين «الأبيضين» في العملية الفعالة لتلك الأيديولوجيا. وبإمكانها من هذا الباب أيضاً، أن تدركَ التباين العابر للقارات بين الماويّة

*) في إشارة إلى الطقس الهندوسي القديم (الساتي)، حيث تلقي الأرملة نفسها في محرقة زوجها خلال تشييعه (المترجم).

بوصفها قوّةً أيديولوجية في سياق تاريخي، وبينها في النسق الفكري الفرنسي الذي لا يرى في آسيا غير «مُسمّىً» باهتاً ضعيف الشفافية. تشكّل سبيفاك في هذا المقام، عائقاً أوّلياً أمام «الغرب» كذات، تعود إليه كاشفةً محرِّرة ومفككة له بالنتيجة. إنها تمثلُ صوتَ التابع باعتباره «حالة استثناء»، والمساحة المغفلة في «السياسة الغربية» كما يراها أغامبين Agamben: الكولونيالية باعتبارها دولة الاستثناء التي جعلت حُكمَ "الذات الغربية" (الغرب كذات) ممكناً [٧].

تعي سبيفاك على نحو خاص في نقدها لمفهوم دولوز حول كفاح العمّال، محدوديته ضمن فضائه الإقليمي في مركز أوروبا، وإغفاله التقسيمات العمالية في نطاقها الأوسع على مستوى العالم. "كفاح العمال" بالنسبة لدولوز، هو مفهوم عُمّمَ إمبراطورياً فيما يتعلق بالطبقة العاملة الأوروبية، وهنا تلقي سبيفاك القبض على دولوز متلبّساً:

"تعويذةُ "كفاح العمال" ضارّة في سطحيّتها، وهي عاجزة عن التعامل مع الرأسمالية الدولية: موضوع إنتاجية العامل الذي لا عمل له ضمن مركز الدولة القومية وأيديولوجياتها، الاستقطاع المتزايد للقيمة الفائضة من الطبقة العاملة في الأطراف، وتراجع التوجيه "الأنسني" للنزعة الاستهلاكية بالمحصلة. هناك أيضاً الحضور الطاغي للعمل شبه الرأسمالي إضافة إلى الوضعية اللامتجانسة للبنى الزراعية في المناطق الطرفية، وتجاهل التوزيع العالمي للعمل. ترجمة آسيا (وإفريقيا أحياناً) وفهمها بصورة شفافة، وإعادة بناء الموضوع القانوني لرأس المال الاجتماعي، كلها معضلات شائعة في بطانة النظرية المابعد بنيوية بقدر ما هي شائعة في البنيوية. لماذا تكون عقبات كهذه محطّ قبول لدى مفكرين هم أفضل رُسُلنا في موضوع "الآخر" وعدم التجانس؟[٨].

السؤال (غني عن القول لكنه واجب الإعادة) بلاغيّ وتحرريّ في آن.

* * *

ترفع سبيفاك حدة النقاش وتستعرض في تحليل مفصل كيف *"أخفق كلّ من دولوز وغواتري Felix Guattari في التنبّهِ للصلات بين الرغبة والسلطة والإخضاع، ما أفضى إلى عجزهما عن صياغة نظرية في موضوع المصلحة"* [٩]، وبالتالي فقدّ خلّف عملهما حالةً من الفوضى في المشروع المابعد بنيوي برمّتهِ. في مرحلةٍ تالية، تكشف عن المساحات المغفلة "العاتمة" الخاصة بها في اللحظة عينها من صمتها الحرِج: المَواطن والإشكالات التي بإمكان "عساكرها" الذين خرجوا لتوّهم من أحشائها رؤيتها، بينما لم تستطع هي أن تفعل!

تكمن المشكلةُ أساساً في الاستعارة شبه الجغرافية، إذ أن موقع سبيفاك كمفكّرة ما بعد كولونيالية، مثبّتٌ مجازاً إلى حد بعيد في "الشرق" الطَّرَفي، حيث لا تملك إلّا أن تُصادق على عمل المثقفين الأوروبيين البيض ممن يعتقدون أنهم فكّكوا موضوع السيادة في شقّه "الغربيّ". لم تعد هذه الثنائية مجرّد توصيف جغرافي بعد الآن، إنّها موضوعاتية، معرفية ونظرية. إنّها تلزِمُ الناقد المابعدكولونيالي بموقعٍ مُتخَيَّل سواءً كان "الشّرق" أو "المحيط"، يكرّس بطبيعة الحال، "الغرب" و/أو "المركز" الذي لن تُمكنَ رؤيتُهُ مطلقاً كخيال أيديولوجي مُلفَّق في هذه الحال، خُلقَ ونُظِّمَ لكي يتشعَّبَ إلى فِرق (ويرمي الغشاوة على العقل بالنتيجة) تحكم العالم.

تتضح المعضلة الأكبر لهذه الثنائية التي تحكمُ نقدَ سبيفاك "من موقعها الجغرافي" حينما تصل إلى أكثر أجزاء عملها "هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟" مجلبةً للمشاكل وأكثرها قهراً، وهو نقاشها في موضوع السّاتي Sati. حالما ألفَتْ سبيفاك نفسها كناقدةٍ ما بعدكولونيالية في شَرْك النفق الثنائي: الشرق - الغرب، لم تجِدْ مفرّاً من الدخول في صدام بين القراءة البلدية (المحليّة) المُبتذَلَة للساتي القائلة بأن *"النساء أرَدْنَ الموت في الحقيقة"*، وبين التلميح التهكّمي *"الرجال البيض الذين يحمون النساء الملونات من الرجال الملونين"* [١٠]. ما من التماس يشفع "لهذا

التطبيق الخاطئ للعبارة "ويمنع قراءة ذلك التلميح على خلاف ما يلي: "المرأة الناقدة الملونة تنسجمُ مع الرجال البيض المثقفين".

إنّ في تعريف سبيفاك لتلك "الجدلية المحليّة" على أنّها ليست أكثر من "*حنينٍ إلى الأصول المفقودة عبر محاكاةٍ ساخرة*" وبجرّة قلم واحدة "*النساء هنّ من أردن الموت في الحقيقة*"، ما ينقلها في الحقيقة إلى موقع متحدّثة (أو تابعة في الواقع) باسم النسوة الملونات، تبرّئ الرجال البيض ممتنّةً لهم لقيامهم بحمايتهنّ من الرجال الملونين، ولا شكّ أن سبيفاك لم تشأ طوعاً اتّخاذ هذا الموقع، غير أن تصوّرها البَيْنِي يبقيها أسيرةَ فخّهِ.

لماذا تتقيّدُ سبيفاك بنقد فوكو "للمعرفيّة العلميّة"، حيث لا يبقى أمامها خيار سوى وضع الساتي Sati في قلب تقسيم ثنائيّ واهٍ "*الشَعِيرة في مقابل الجريمة، الأولى رسّختها الخُرافة، والثانية رسّخها العلم القانوني؟*"[١١]. ما خفِيَ على سبيفاك في رؤيتها عبر ذلك النفق الثنائي بين المُستَعمرَة والإمبراطورية، هو حقيقة أن السلطة الإمبراطورية البريطانية بتجريمها للساتي قد شَعْرَنَتْه Retualize (جعلت منه طقساً)، إذ لم يكن السّاتي طقساً قبل أن يحوله البريطانيون إلى جريمة. حالما تمّ تجريمه على يد الضباط المستعمرين البريطانيين، فقَدَ الساتي أيةَ دلالاتٍ تخصّه سابقةً على الكولونيالية، وتحوّل مباشرة إلى طقسٍ، ودلالةٍ ثابتة على نزعةٍ مقاومَة ترفضُ القيود الكولونيالية التي تفرضها الثّقافة المستعمرة، وليس إلى أرملة تحرق نفسها كما أُجبرت سبيفاك على التفكير مليّاً فيها على هذا النحو. لماذا فات سبيفاك هذا المسار الجدلي الواضح، أو أن تعيد على نفسها السؤال البلاغي الذي طرحته على فوكو: "*لِمَ هذا الخلط في اللغة والخطاب من خبيرٍ في تحليل الخطاب؟*"[١٢].

يمكن القول إن الخطأ في قراءة هذا الجدل البيّن، يجدُ سندَه المعرفي في شكل تأويلات مغلوطة، ونتيجةً للرحلة المضنية نحو الوجهة الصّائبة عبرَ مسارٍ خاطئ، تورّطت سبيفاك في الفخ وحُشرت في زاويةٍ دفعتها

للدخول في منازلةٍ تأويلية مع قانون المانو The Law Of Manu(*)، وهو أمرٌ لا تملك مؤهلات شرعية تخوّلها الخوض فيه، عدا عن كونها غير مهيّئة لذلك نظرياً.

ولقد نقلها ذلك في الحقيقة إلى موقع "الزّاوية المحليّة"، تعيد قراءة النص المقدّس لثقافة أسلافها – الموجز السنسكريتي الموزون للقوانين المأثورة والطقوس المقدسة - كي تصوّبَ قراءةً كولونيالية عن الانتحار atmaghata والتضحية بالذات atmadana. تحويل نقادٍ راديكاليين إلى رواةٍ محليين هي الخدعة الأقدم في ترسانة الاستشراق العتيق الطراز، ونقفُ نحن دائماً على شفا الخسارة في سباقٍ كهذا وعلينا تجنبّه والامتناع عن المشاركة فيه بكل ما أوتينا من وسائل. نجحت سبيفاك رغم ذلك وفي سياق التأويلات الخاطئة في إضافةِ تحليل طبقي دقيق للساتي، مستعينة باكتشاف هام لِ بي.في. كين P.V.Kane، يقول بأن تضحية الأرملة تخضع أيضاً لظرفٍ اقتصادي تنبئُ عنه حقيقةُ أنَّ الأرملة كان في وسعها ببساطة أن ترث ملكية زوجها المتوفىّ(١٣). بيدَ أنّ التشعب بين طرفي ثنائيّة "التراث والحداثة" يستمرّ حاضراً بقوة لدى سبيفاك (أمر غريب بالطبع بالنسبة لمنظّرةٍ ما بعد كولونيالية وصلت إلى ما بعد البنيوية عبر منهجية نسوية جوهريّة!)، فنراها ترضخ لتصوّراتٍ أكثر محدودية:

> *"فداحةُ موضوع الساتي هي في توظيفه أيديولوجيّاً على اعتباره "مكافأة"، تماماً كما هي فداحةُ الإمبريالية التي وُظِّفَت أيديولوجيّاً باعتبارها "مهمّة اجتماعية"(١٤).*

في معرض تحليلها، تقترب سبيفاك لمرّة واحدة فقط من الساتي في السياق المباشر الخاص بثقافته وجوارهِ السياسي، لكنها سرعان ما تنأى بنفسها عن ذلك خوفاً (خوفٌ في غير مكانه) من التناقض:

---

*) المانو: نموذج الرجل الأول في الميثيولوجيا الهندوسية، الناجي من الطوفان الكبير والأب الحقيقي للجنس البشري (المترجم).

"ليس من دليل إرشادي هنا يمكننا الاستهداء به. بالنظر إلى أن حوادث الانتحار المُصادق عليها والغير مشمولةٍ على صعيد هذا الدستور، فهم لم يدوّنوا النزاعات الأيديولوجية في أصلها العتيق (تراث الدارماساسترا)(*)، ولم يُدرجوا الطّقس باعتباره جريمة (النّقض البريطاني). النّقلة الوحيدة ذات الصلة كانت في إعادة اقتباس المهاتما غاندي لفكرة المقاومة السّلمية Satyagraha أو الإضراب عن الطعام كوسيلة مقاومة. ولكن ليس هذا المكان المناسب لنقاش تفاصيل هذا التحول الجوهري. إني أدعو القارئ لمقارنة حالة الأرملة المُضحيّة مع المقاومة الغاندية، ليرى الطبيعة الواحدة للجزء الأول من الساتياغراها (المقاومة السلمية) والسّاتي"[١٥].

هنا، تقترب سبيفاك من فرضيةٍ تماثلُ فيها بين الإضراب عن الطعام واحتراق الأرملة، لكنها تتخلى عن هذه الفكرة لأن عقلَ "الرجل المفكّر الأبيض" الذي تحاوره، يرى فيهما فعلين يتذرّع كل منهما بمضمون مختلفٍ عن الآخر. لأنهما من أرومة واحدة، وبرغم من اختلاف مضامينهما، كان يتوجب قراءتهما معاً بعدسة واحدة في سياق إعادة التكوين السياسي للقوة، كما ستشكل القراءة المشتركة لهما انطباعاً مغايراً على الضدّ من قراءة موضوع حوادث الانتحار الإرهابية الكثيرة كما تتجسد في المقاومة الأفغانية، العراقية، والفلسطينية. يتوجب أن يكون السياق الكولونيالي جوهريّاً في قراءة النصوص المتحاذية معاً بدلاً من فصلها عنه وحشرها عنوةً في موقع تضادٍ مزدوج مع القراءة أو "إساءة القراءة" الكولونيالية لها.

مدهشٌ تماماً أن تصدر تأويلاتٌ زائفة، مجرّدة، لا تاريخية، مفرطةٌ في تناولها للتشريع، من ناقدةٍ ما بعد كولونيالية مسؤولةٍ بصورة رئيسية عن تطبيقات ما بعد بنيوية وتفكيكية غطّت حيّزاً واسعاً من الأفكار والممارسات العملية.

(*) Dharmasastra: النصوص الأدبية السنسكريتية تتعلق بالدراما الهندوسية: الواجبات القانونية والدينية (المترجم)

"كنت قد كتبت... بنيةً سردية مضادة تربط بين وعي النساء وكينونة النساء ورفاه النساء وتوق النساء للرفاه، ورغبة المرأة بكلّيتها بالنتيجة"[١٦]. حسنٌ، هذا واضح ضمناً، ولكن بأية سلطة؟ وما هي حُزمةُ الأهداف المتوّخاة هنا؟! القانون الهندوسي، شأنه شأن أي قانون آخر، له تاريخٌ وتأويلات وعلم تشريعي، كوكبةٌ من قراءات محلية متباينة وتفسيرات مختلفة، وسجالات قانونية وطعونٌ مثيرة للفتن. لماذا تربك سبيفاك نفسها؟ وتدخل خالية الوفاض في هذه التضاريس الواسعةِ الامتداد والمتينةِ الأساس لفقه التلوّن ذاك؟ لماذا تخوض ناقدة ما بعد كولونيالية هي جزءٌ من التحدي الأصيل للنقد الأوروبي لموضوع السيادة، في تأويلاتٍ مضلِّلة لا معنى لها، ولتتحول بالمحصلة إلى مُفسّرة هاوية لنصّ قانوني اجْتُثّ من سياقه التاريخي، وتصبحَ عملياً روايةً محليّة في فقهِ علم الكتابة Gramatology الذي لا تملك مفاتيحه، فيما عدا استنادها على الزعم المتلبس حول حادثة مولدها؟ (*)

تعي سبيفاك الأرضيةَ الواهية لتأويلاتها وتحاول معالجتها كما نقرأ تالياً:

> *"في غياب تدريب معرفي متقدّم، رجعتُ إلى المادة الهندية إذ أن واقعة المولد (المشار إليها آنفاً) والتعليم زوداني بتصور عن استبيان تاريخي، يكونُ دعامةً من بعض اللغات ذات الصلة تصلُحُ كأدواتٍ مفيدة لشخصٍ قادر على العمل بما يتيسر له من الوسائل، خاصة إذا تسلّح بالتشكيك الماركسي للتجربة الواقعية كفيصلٍ نهائي، وكنقدٍ لتكوينات الأنظمة التعليمية"*[١٧].

لماذا تقبل سبيفاك طريقة العمل "بما يتيسّر من الوسائل"؟ إنّها تنتقد وبشدة، مجملَ المشروع البنيوي وما بعد البنيوي، ثم تُذعن لفكرة العمل غير المتقن (والعامل غير البارع)، وهي الفكرةالتي ابتدعها كلود ليفي-

---

*) في إشارة إلى قول سبيفاك في مقابلة أرتيغا Arteag interview على أنها تنتمي إلى جيل المثقفين الذي تشكل مباشرة بعد الاستقلال الهندي، وفي استعارة من رواية سلمان رشدي: **أطفال منتصف الليل**، تقول إنها من هؤلاء الذين ولدوا أحراراً في حدثٍ مُرتب زمنياً (المترجم).

شتراوس في عمله العقل الهمجي The Savage Mind ١٩٦٦،حيث يقدم فيها صورة مجازية لرجل متعدد الوظائف يقوم بدور تعليمي ويؤدّي مهامَ مختلفة، يساعد عالمَ الأنثروبولوجيا في قراءة نصوص تصعب عليه قراءتها ويساعدهُ بالنتيجة على بناء تفسيراته الخاصة بثقافته التي ينتمي إليها هو ليبقى غريباً ودخيلاً عليها! لماذا تنقادُ سبيفاك إلى موقع تكون فيه عاملاً "متعدّد الصّنائع" أو راوية محلّياً؟ ليست المشكلة في غياب تدريب تعليمي متقدم وحسب، وهو في حد ذاته سببٌ لعدم الأهلية حتماً، بيد أن المشكلة في تهافت ناقدةٍ ما بعد كولونيالية إلى متحدّثة لا تاريخية تنطق بلغة غريبةٍ عنها في فقهها النحوي وبنيتها اللغوية وفي منطقها التفسيري وبلاغتها. مع هذا التباعد تأتي النّسوية خالية الوفاض، تعوزها المقدرة وقد رمت ما في حوزتها من ترسانة "التشكيك الماركسي".

لم تكن التأويلات الخاطئة وغير المناسبة هي حبل النجاة الذي أنقذ سبيفاك، بل سياستها التقدمية:

> *"يقوم الرجال البيض في مسعاهم إلى حماية النساء الملوّنات من الرجال الملونين، بفرضِ تضييق أيديولوجي أكبر على أولئك النسوة، من خلال تحديدٍ قطعي لهوية الزوجة الحسَنَة، وعبر ممارسات خطابية، بأنها تلك التي تضحي بنفسها على محرقة زوجها[١٨]".*

لم تكن تلك إلّا حركةً سعيدية خاطفة من جانب سبيفاك، إذ لم يكن بإمكانها أن تطور سياستها التقدمية انطلاقاً من تأويلاتها "النكوصية"، ولم يكن بوسع تلك التأويلات إلّا أن تقودها للتخلي تماماً عن الاستهلال البالغ الأهمية لعملها "هل بمقدور التابع أن يتكلم؟". ثمّ تتهافت في نهاية البحث لتخبر قارئها معتمدة على اصطلاحات العلوم السياسية أنّ: "*بين البطركية والإمبريالية، بين تأسيس الذّات، وصياغة الهدف، لا يختفي العنصر النسوي في عدمٍ فطري بدائي، وإنّما في دورات مكوكية من العنف تتجسّد في إقصاء رمزي للمرأة في العالم الثالث، العالقة بين التراث*

والتحديث"[١٩]، وفي نهاية النص كان جدلها قد تبدد في أكثر التأرجحات ابتذالاً بين "التراث – التحديث". بالتأكيد، لم تكن قوة جدل سبيفاك هي ما أسعف البحث وأنقذه، بل هي الصرخة المزلزلة في مثالها الذي اتّكأت عليه: انتحار بوفانيسواري بادوري Bhuvaneswari Bhaduri [*].

في ثنايا «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟»، تتلاقى سبيفاك مع سعيد ويندر أن يحدث ذلك في صفحة بعينها، وإنما عندما تعمد إلى تناول السياسات الأوروبية المتقدمة موضوعاً موضوعاً لتصل إلى غايتها، حيث تبدي ملاحظتها على تسرّع فوكو في مزجه بين اللغة والخطاب في غمرة سعيه الحثيث لإنقاذِ نظريته حول السلطة. تواقتَ حضور سبيفاك وسعيد معاً عندما أرادت إدراج دور المثقف الشعبي بين «الذات صاحبة السلطة والمشيئة باعتبارها مسلّمةً منهجية لا يمكن اختزالها» من جهة، وبين «التقارب الذاتي، إن لم يكن التطابق الذاتي، في موضوع المُضطَهَد» من جهة أخرى[٢٠]. موقف سبيفاك هو التالي *"تتبدّى شفافية المثقفين، ممن لا ينتمون إلى أي من النسقين السابقين «الذات – الموضوع»، في سباق المراحل الذي يخوضونه. فهم نادراً ما يقدمون على دراسة الموضوع* ***غير المُمَثَّل***، *بينما يحللون (دونما تحليل) آلية عمل (الذّات المجهولة التي جعلتها السلطة والرغبة مسلّمةً لا طعن فيها"*[٢١]. ثم تلجأ سبيفاك إلى تحالف استراتيجي مع سعيد، مقتبسةً منه وتتفق معه في دهشته من إقصاء فوكو في نقده للسلطة «لدور العوامل الاقتصادية، ودور التمرّد والثورة»[٢٢]. وفيما يلي يُستَعلَنُ تحالفُ سبيفاك وسعيد:

> *«أضيفُ إلى سعيد في تحليله لفكرة أن موضوع السلطة والرغبة المُستتر، يتحدد بدرجة شفافية المثقف. يعيب باول بوفي Paul Bove، بما يثير الاستغراب، على سعيد تشديدَه*

---

*) الفتاة ذات الستة عشر عاماً التي استشهدت سبيفاك بحادثة انتحارها في البحث، وقد أقدمت على الانتحار كاحتجاج حين فرض عليها قتل شخص لا تريد أن تقتله. وبينما عمد الإعلام والحكومة إلى الزعم بأنها انتحرت لتخفي حقيقة حملها سفاحاً، كانت هي قد انتظرت لتظهر عليها علائم الدورة الشهرية كي تمنع التقوّل حول حقيقة انتحارها.

على أهمية المثقف، في حين «أن مشروع فوكو يقوم في أساسه على تحدّي الدور القيادي لمثقفي الطرفين المهيمن والمعارض معاً». واقتراحي هنا، أن ذلك «التحدّي» مضلِّلٌ، فهو يتجاهل ما شدّدَ عليه سعيد: مسؤولية الناقد المؤسساتية»[٢٢].

تبدو سبيفاك أكثرَ كياسةً في تناولها للخصيصة الأنسنية لدى سعيد مما كان عليه جيمس كليفورد في نقده الشهير للاستشراق، حين كشف عمّا اعتبره تناقضاً جوهرياً في النص، وأعني في كونه: «*وقع في فخٍّ من تضارب الرؤية حين أجملَ العادات الخاصة بالأنسنية الأوروبية معاً*»[٢٤]. تأخذ سبيفاك على باول بوفي في معرض دفاعها اللبق عن سعيد، تجاهلَهُ لما «شدَّدَ عليه سعيد: مسؤولية الناقد المؤسساتية»، وهي في ذلك تتقرّب قدر استطاعتها من أنسنية سعيد المُثابِرَة والمُحاصَرة دون أن تُساومَ على نقدها المتصلّب للمواجهة الأوروبية مع موضوع السيادة. إنها لحظة من التودد في التاريخ المُشترَك (والمتباين) لهاتين الشخصيتين العلَمَيْن في تيّارنا النقديّ: أنسنية سعيد الجريئة، وتمرّد سبيفاك الثوري في وجه النّقد الأوروبي لموضوع السيادة. هذه مناسبة حاسمة في موضوع السيادة الذي يشارك فيه سعيد بفاعلية، والذي يدشّن في الحقيقة (وهنا صعوبة المسألة) الذّات الأوروبية على حساب إخماد التّابع (الفقير، الملوّن، الأنثى)، غير أن ذلك يُطمس في غمرة نقدٍ من المستوى الثالث ينتظم كلاهما معاً في سياقه.

نوضع نحن هنا في موقع متميّز، نرى منه النقد الأوروبي لموضوع السيادة وعلى يساره نقد سبيفاك «المابعدكولونيالي» لما بعد البنيوية، وعلى يمينه إصرار سعيد الجريء على ما سيسمّيه لاحقاً «الأنسنيّة الديمقراطية». تعمد سبيفاك إلى تصعيد النقاش وتثير نقداً أكثر جذريّةً للتفكيك الأوروبي لموضوع السيادة (عبرَ السّماح للتابع الصامت بالتعبير)، في حين يبتغي سعيد إحياءَ الأنسنية معتبراً أن نقدَ موضوع السيادة ذاته، كان قد تخطّى نفسه وتفكّكَ كي يؤسّسَ لمعاييرِ أكثر صلابةً للتمثيل السياسي الفاعل

(ومع ذلك يغفل تماماً عن حقيقة أن هذا النقد يمكن أن يمنح حيّزاً للتابع الصّامت). المفارقة أمامنا الآن هي كالتالي، يتقيّد الخطاب النقدي الجذري لسبيفاك سياسياً لينتهي به الحال في حادثة انتحار جريئة متحدية للشعائر الدينية، بينما يصبح إصرار سعيد «المُحافظ» على الأنسنية أكثر فاعلية بمراحل وإن يكن غير مُتقنٍ نظرياً. يتحتّم على سبيفاك أن تتخلى عن نقدها الجذري للتفكيك الأوروبي لموضوع السيادة لتكون قابلةً للحياة سياسياً، وعلى سعيد أن يتراجع عن نقده ذاك ليحافظ على فعاليته السياسية. نجد أنفسنا هنا في موقف غايةً في الغرابة، هل نختار النقد الواسع الاستطراد لسبيفاك اتجاه التفكيك الأوروبي لموضوع السيادة فنقدم على الانتحار سياسيّاً، أم نتخذ جانب النشاط السياسي الجريء لسعيد ونلزمُ الصمت اتّجاه الأسس البنيوية لأنسنيّته المرتبكة والمهزومة ليكون مآلنا انتحارٌ «أيديولوجي»؟

إني أعتقد بوجود مسارٍ ثالث أرحبُ كثيراً، يكمن ما بين إصرار سعيد على استعادة وإحياء أنسنيّةٍ نقديةٍ وديمقراطية مُحرّرة على نحو طِباقي[٢٥]، وبين استغراق سبيفاك في التفاف مؤسساتي طويل على استحالة التمثيل الفكري للتابع، وهو ما أنشدُ تبيانَه.

يناورُ نقدُ سبيفاك للناقد الأوروبي لموضوع السيادة (حُكْماً) في الحيّز بين ال «نحنُ» وال «هُم» وضمن تأرجحهما النّشِط والمستمر على طول المسافة المُمتدّة للثنائية المتضادة «المستعمِر والمستَعْمَر»، استناداً إلى نزعتها الناقدة للكولونيالية.

نقرأ تالياً على سبيل المثال كيف تصوّب سبيفاك لجاك ديريدا:

> ***«ينظُرُ ديريـدا إلى الإيمان بالتفوق المـوروث Ethnocentricism للعلـم الأوروبـي في مجـال الكتابـة في أواخـر القـرن السـابع عشر وبدايـات القـرن الثامـن عـشر، عـلى أنّـه أحـد أعـراض الأزمـة العامـة للوعـي الأوروبـي، وهـو بالطبـع جـزءٌ مـن عـرَضٍ أكثـر***

اتساعاً أو هو الأزمة ذاتها المتمثّلة بالانقلاب البطيء من الإقطاعية إلى الرأسمالية عبر الموجة الأولى من الإمبريالية الرأسمالية. يمكن تتبّعُ مسيرة التمييز المتجسدة في إدراك الآخر، وعلى نحوٍ مثيرٍ للاهتمام، في الأساس الرأسمالي للموضوع الكولونيالي أكثر مما يمكن ذلك في تكرار الفتوحات في مجال التحليل النفسي أو الشخصية النسوية، وبالتالي لا يجب التقليل من شأن حضور هذين العاملين في مسألة التفكيك، وهذا الباب لم يطرقه ديريدا (أو لم يكن بوسعه ذلك)." [٢٦].

ليس من وجودٍ للآخر، وحتى هذا الوصف الجدلي للآخَرْ يشاطر العنف الميتافيزيقي دوره الذي يتوجب السعي لتعريته ونقده والتغلب عليه ختاماً. ذلك كلّه من خلق ذواتٍ قلقةٍ خائفة، تواضَعت على فكرة السلطة واعتقدت بحيازتها التامة لها[٢٧]، وينبئُ استمرارُ عملِ الناقد الما بعد كولونيالي الذي يتناول النقد الأوروبي لموضوع السيادة ضمن ذلك الانشطار الثنائي، عن أنّه لم يتحرر بما فيه الكفاية بعد: "هذا الذات/الموضوع... يخصُّ جانب المستغَلِّين في التقسيم العالمي للعمل، ويستحيلُ على مفكرين فرنسيين معاصرين تصوّرُ نمطِ السلطة والإرادة المقيم في مسألة الآخر المجهول بالنسبة لأوروبا". صحيح تماماً، لكن الصدام وجهاً لوجه بين الذّات الأوروبية، ومسألة الآخر لن يخلق الصّوت الذي يمكن للتابع أن يعبر عن نفسه من خلاله، ولا يعدو كونه نغماً يُضاف إلى لوحة الأصوات الكثيرة العازفة داخل البطانة الأوروبية. وهنا يمكن القول إن حصاننا قد فرغت أحشاؤه من مقاتلي حرب العصابات المخبوئين الآن ويمكن أن يتحول إلى نصب تذكاري بعد أن صار بوسع الطرواديين مصادرته.

الوعي المنشطر ذاته (بين شدّ وجذبٍ بين الشرق والغرب، ما كان له، ناهيك عن أن يُسمَحَ له، أن يلتئم مطلقاً)، بارزٌ بوضوح في أنسنية إدوارد سعيد العالمية، الذي لم يزل ملتزماً بمحور الـ "نحن" والـ "هُم" مما يوجب عليه بطبيعة الحال، استيعابَ العلاقةِ العوجاء للقوة بين الذّات الأوروبية

ومسألة الآخر المجهول بالنسبة لأوروبا، وكما هي العادة، على سعيد أن يلجأ إلى أكثر الجدليات قوة في موضوع التمثيل السياسي الفاعل في مواجهة الأهوال التي تفتك بالعالم ليؤسّس لحجّة مقنعة تدعم أنسنيّتهُ الجريئة:

*" برغم أني كنت من أوائل من انتقدوا الانهماك والجدل في النظرية الفرنسية في الجامعة الأمريكية، فقد رأى جيمس كليفورد، وكان صائباً في ذلك، أني بقيت بعيداً عن التأثّر بنظرية "المناهَضَة الأيديولوجيّة للأنسنة". أظن أن ذلك يعود بشكل رئيسي إلى أني لم أرَ (ولا أزال) في الأنسنة مجرّد نزعات إجمالية وجوهرانية من النمط الذي حدّده كليفورد، عدا عن عدم قناعتي بالجدليات التي أثارتها **ما بعد الحداثة** في أعقاب **البنيوية** المناوئة للأنسنة، أو التي أثارها موقفها الرافض لما سماه جان - فرانسوا ليوتارد Jean-Francois Loytard السرديات الكبرى للتنوير والتحرير. على العكس من ذلك، فقد أثبت لي نشاطي السياسي والاجتماعي بقدرٍ معقول، أنّ مُثُلَ العدالة والمساواة لها القدرة على تحريك البشر في كل أنحاء العالم - وفي هذا الباب يكون الانتصار الجنوب إفريقي في صراع التحرّر خير مثال- وأن فكرة أنسنة مُثُل الحرية والتعليم، لا تزال قادرةً على رفدِ أكثر الناس معاناة وحرماناً بالطاقة التي تمكّنهم من مقاومة الاحتلال العسكري والحرب غير العادلة، وتدعمهم كذلك في سعيهم لقلب الطاولة على الاستبداد والطغيان، تنتابني هذه الخواطر وأراها أفكاراً جيدةً وقابلةً للحياة. بتقديري الشخصي، أنه برغم تلك الأفكار الضّحلة ذات الطبيعة السّلِسَة، لكن المؤثّرة، من اللّاأُسُسية Antifoundationalism الجذرية، والتي تُصرّ على أن الأحداث الحقيقية هي في معظمها مؤثّرات لغوية، وتقارب اللّاأسسية مع "فرضية نهاية التاريخ"، إلّا أنهما تتعارضان بشدة مع الفعل التاريخي للتمثيل الإنساني الفاعل والقوى العمالية، ولا أعتقد أنه من الضرورة تقديم*

تفنيد مفصلٍ لهما في هذا المقام... التغيير في التاريخ الإنساني، والتاريخ الإنساني كما بناه الفعل الإنساني وفُهِمَ على هذا النحو، هو الأرضية الحقيقية للعلوم الإنسانية." [٢٨].

استناداً إلى ذلك الالتزام السياسي الصلب (باستثناء المواجهة النظرية المتشعبة مع المشكلة الملحاحة للأنسنية الأوروبية، والتي كانت ذرائعيةً في جعل الرومانسية والاستشراق من طينة واحدة)، يتابع سعيد في جدلهِ قائلاً: "يمكن أن يكون نقداً للأنسنية باسم الأنسنية، أن يقوم أحدٌ ما، بعد دراستهِ لانتهاكاتها على يد المركزية الأوروبية والإمبراطورية، بابتكار جنسٍ مختلف من الأنسنية تكون عالميةَ التوجه تتجاوز الحدود "لغةً ونصاً"، بطرقٍ هضمت أعظم دروس الماضي... وهي لا زالت باقية تتناغم مع تيارات جديدة وأصوات ناشئة كثيرٌ منها منفيّ مشرد ومقيم خارج الحدود، ومنها الأمريكي الفريد كذلك"[٢٩]. في الواقع، يحاول سعيد في إنقاذه للأنسنية (الأوروبية) عبر النقد الديمقراطي إسقاطَ أُوْرَبَة منشئها المستند على السلطة، وهذا مقترحٌ أكثر تفوّقاً بأشواط من محاولة يورغن هابرماس Jurgen Habermas في طرحه لما سماه "المنطق التواصليّ" مقابل "الموضوع المركزي"[٣٠]. نرى في هذا الطرح الأخير معياراً عقيماً كليّاً من موقعنا المابعد كولونيالي، لأنه أعمى، أصم، أبكم في مقابل العنف البنيوي الذي خنق أصواتنا في مستهلّه الأول، فيكون "التواصل"("الحديث" كما ستسمّيه سبيفاك) بالتالي أمراً مستحيلاً ببساطة بالنسبة لنا. يبقى ثمة تشابهٌ بنيوي بين ما سمّاه هابرماس "مشروع الحداثة غير المكتمل" واقتراح سعيد بشأن الأنسنية، وأعني تحريرها من أصلها الأوروبي. بيد أن كليهما يقيّد عباراتهِ ويغفل عن المعادلة الثابتة وهي أن السعي (كما عرضت سبيفاك بشكل مقنع) إلى نقد موضوع السيادة الأوروبية إنما "يدشّن الذات عمليّاً"[٣١]، ولأكون أكثر دقة "الذات الأوروبية".

لا يمكن تأسيس الحقل المابعدكولونيالي بمجرد الرغبة به عبر الإصرار على المصداقية والنبل في سياسات النشاط التحرري المناهض للكولونيالية.

إنّ العلاقة الفعلية للسلطة ليس فقط في ميدان المعركة، بل هي في الحقيقة، في عملية إسقاط الأَوْرَبَة أو لاأَوْرَبَة de –Europeanization الموضوع الكولونيالي الذي (وبصورةٍ أكثر دهاءً) يُواُورِبْ Europeanize الذّات. نحن مدينون بهذه الرؤية لسبيفاك بكل تأكيد، بيد أنّها بقيت أسيرة انطباعها الزائف كما أن نقدها المابعدكولونيالي للناقد الأوروبي لموضوع السيادة، قد تمّ في ميدانٍ مجهول وغريب بالنسبة للمثقف المابعدكولونيالي وليس في موقع محدد بعينه (وكذا استدعاء سعيد للمركز الخارج - حدودي في مواجهته النقدية مع الأنسنية الأوروبية). لم يحافظ أيّ منهما على مسافة الأمان الضرورية من موضوع السيادة الخاص بالذات الأورورببة، بل أقام كلاهما ضمن ثناياه في الحقيقة، سبيفاك بحكمِ مواجهتها الساخنة مع الذات الأوروبية السيادية من باب "يسارِها" النّظري، وسعيد بمقتضى أنسنيّته الجريئة الذي جعلته متقدماً سياسياً لكنه مكشوفٌ معرفياً على نحو خطير.

الأمرُ سيّان بالنسبة لنا الآن إن نحن سعينا للمفاوضة على موقع للتمثيل الذاتي التاريخي الفاعل، سواءً عبر نقد سبيفاك للناقد الأوروبي لموضوع السيادة أو عبر أنسنية سعيد الديموقراطية ناهضاً ومشتركاً مع الأنسنية الأوروبية. في كلتا الحالتين نفترض نحن أن شخصية الناقد المابعد كولونيالي في حيّزٍ حديّ وهو ليس هنا وليس هناك، لنثبت بالنتيجة صحة الأُصل الميتافيزيقي لكلا ال هنا وال هناك. افتراضٌ واهٍ بمجمله لذكاءٍ نقدي تقتضيه المزاوجة بين سياسة سعيد المتقدمة ونقد سبيفاك الجذري للنقد الأوروبي لموضوع السيادة. وفي كنف هذه المزاوجة يتوجب إثارة السؤال في المَهمّات المتلازمة للنظرية النقدية والسياسات المتقدمة، التي لا يمكن إماطة اللثام عنها عبر الأنسنية المتأخرة (إدوارد سعيد)، ولا يمكن إضعافها بالإجهاض النظري للتمثيل السياسي الفاعل (غاياتري سبيفاك).

تقع هذه المزاوجة، كما أفترض، في مقامٍ لا هو الشرق ولا هو الغرب، بل في امتداد جغرافي نقدي يسقط المركزية الكوكبية من دون أن يتسبب

في انكفاء النظام المهيمن إلى مصطلحات عبر - تنميطية Cross-Essentializing. إنّها جغرافيا استراتيجية وانتقاليةً وتلقائية، ولرصد التضاريس المكونة لتلك الجغرافيا. . سأخبركم الآن قصة يجتمع فيها نقد سبيفاك المغالي وسياسية سعيد المتقدمة للاحتفاء بـ راناجيت غوها Ranajit Guha، في تلك المناسبة حيث اجتمعنا سويّةً لتكريم الأب المؤسس لدراسات التابع: Subaltern Studies.

في أواخر تشرين أول/أكتوبر وبدايات تشرين الثاني/نوفمبر للعام ٢٠٠٠، قدّم المؤرخ البارز راناجيت غوها والذي نفخَ عملُه الرّائد روحاً جديدةً في مفهوم غرامشي "للتابع"، سلسلةً من محاضراتٍ ثلاث في الأكاديمية الإيطالية في جامعة كولومبيا. تهلّلتُ فرحاً كوني من القلائل الذين شهدوا تلك المحاضرات، وقد اطّلعت على مسودّة عمل غوها أثناء التحضير لورشة العمل التي نظّمتُها وسبيفاك على هامش المحاضرات. لقد أضحَتْ "دراسات التابع في العموم" لحظة مفصليّةً في تاريخ مركزنا الوليد (وقد أصبح معهداً الآن) للأدب المقارن والمجتمع، والمؤسسة التي تستضيف ورشة العمل. تتالت جلسات النقاش يومي السبت والأحد ١٠-١١ تشرين الثاني/نوفمبر، وتكشّفت أمامنا خلالها الآمال والمخاطر التي تواجهها "دراسات التابع" في السياق الإفريقي والآسيوي والأمريكي اللاتيني والإفريقي-الأمريكي، ترأس سعيد جلستنا العامة وعقدت غاياتري سبيفاك مؤتمرنا.

كنتُ قد اطّلعتُ على مخطوطةِ محاضرات غوها سلفاً، ثم حضرته في الأكاديمية الإيطالية Casa Italiana، وقد بدا لي آنذاك أننا نشهد في تأملاته الأخيرة، محاولةً لوضع مخططٍ للخروج من عملية السّبر التاريخية التي أقصَت الشعوب (التي ليس لها تاريخ)، بهدفِ بناءِ سردٍ يؤسس بالتالي للتأريخيّة (كما سمّاها غوها)، تكونُ بدورها ناصيةً مُحتملةً للجدل والمناوَأة. وقد بدا غوها في انتقائه لهيغل كنقطة محوريّة لنقدهِ وانحرافه عن الموضوع، كمن يضرب حصاناً مَيْتاً.

لا يمنع ذلك أني أشارك غوها بواعثَ قلقه الرئيسية بشأن هيغل، إذ أن هيغل تحديداً مع بزوغ فجر التنوير وفي مرحلة تالية لكانط، قد ارتأى وضعَنا - نحن الشرقيين - في نطاق سرديّ خارج التاريخ، ليس لجعل روايته الخاصّة للتاريخ ممكنةً وحسب، بل لجعلها منطقيةً وجديرة بالتصديق. الصين، الهند، وفارس هي أزمنةٌ ما قبل تاريخية، فضّل هيغل ضرورة حصرِها وإقصائها من ثمّ خارج التاريخ، قبل أن يبدأ بتحديد بقعة "العقل المتّقد" في قلب العالم الروماني - اليوناني، التي امتدت لاحقاً إلى أوروبا الخاصة بهيغل وألمانيا على وجه الخصوص.

بالنسبة لهيغل، نحن الصينيين والهنود والفرس كما سمانا، يجمع بيننا قاسمٌ مشتركٌ هو انتماؤنا إلى زمن ما قبل تاريخي، وبذلك يمكن للزمن في روايته أن يُسمّى تاريخاً. في نثر غوها الذي تناول التحرّر، فكرت وقد زادت قناعتي أكثر أننا على طريق التحرّر من الرواية الهيغلية للتاريخ كيما نبدع روايتنا الخاصة بموقعنا في تاريخية العالم بأسره، إن امتلكنا أدواتنا اللغوية وتحدثنا بخطاب منطقي.

كيف جمعنا هيغل معاً عبر إلغائنا، وكيف سعى غوها إلى جمعنا وتحريرنا؟ عند هذه النقطة بالضبط، أعتقد أننا نتقارب أو نتباعد كفاعلين تاريخيين قبل وبعد شرط التابعيّة.

كيف جمعنا هيغل سوية، وكيف يسعى غوها لتحريرنا بالضبط؟ كي أضيف بعض منكهاتي الخاصة على الطبخة الهيغلية التي كنا نعدها في ورشة العمل، سألتُ جمهور الحضور صباح يوم الأحد ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر في مسرح الأكاديمية الإيطالية، السّماح لي بإنعاش ذاكرتهم حول ذلك المكان الذي حدده هيغل بـ"فارِس"، محاولاً في ذلك إيجادَ مخرجٍ من مأزقِ التفاوض الدّائم لإيجاد موقع لنا عبر هيغل، والبحث، وإن بشكل غير مباشر، عن مباركته وموافقته بما يتعلق بتجربتنا وتساؤلاتنا، بالتاريخ

أو بالإيتيهاساItihasa(*)، بما ننطق أو نسمع، وفيما إذا كان نشاطنا ضدّ دُولنا أو في صلب مجتمعاتنا المدنية.

بتكليف من سلالةِ بهلوي الحاكمة، تولّت أجيالٌ من المؤرخين الإيرانيين المعاصرين مسؤولية مشروع بناء الدولة، وكان هؤلاء قد هاموا وَجْداً بالاهتمام الملفت الذي أولاهُ السيّد الألماني المبجل لموقع ذلك الشيء المُسمّى "فارس" في تاريخ العالم، وعلى ضوء فرحهم الغامر به، قاموا بترجمة الفصل الافتتاحي في الجزء الثالث من فلسفة التاريخ لهيغل إلى نثرٍ فارسي قليل الشفافية.

في الحقيقة وللوهلة الأولى، تظهِرُ قراءة المقطع أن رؤية هيغل للفرس تقاربُ رؤية غوها الذي يضعهم "ضمن حدّه الأرسطي" في خانة الشعوب ذات التاريخ، ولا يعتبرهم "شعباً بلا تاريخ". وهاكم المقطع:

"تنقسم آسيا إلى شطرين يختلفان جوهريّاً عن بعضهما، آسيا القريبة وآسيا الأبعد. وفي حين يعتبرُ الصينيون والهندوس كأمتين عظيمتين تنتميان إلى آسيا البعيدة، آسيويّتين على نحو كامل وأعني هنا، عرقهما المنغولي الواحد، وامتلاكهما شخصيةً مميزة وخاصة مختلفة عنا، فإن آسيا القريبة تنتمي إلى العرق القوقازي وأعني السلالة الأوروبية. إنهم مرتبطون بالغرب بينما شعوب آسيا البعيدة معزولة تماماً، ويلاحظ الأوروبيون الذاهبون من فارس إلى الهند تبايناً مذهلاً، وبينمايشعر أحدهم في الأولى أنه لا زال في وطنه بشكل ما، في جوّ من السمات والميول الأوروبية والمناقب الإنسانية، يتغير به الحال حالما يعبر نهر الإندوس (أي يصبح في الشطر الأبعد) نحو الثانية، يواجه أكثر الخصائص مدعاةً للنفور تلقي بظلالها على كل ملامح المجتمع هناك. مع الإمبراطورية الفارسية نُطلُّ على دفقٍ تاريخي متواصل،

---

*) القصة الدينية لدى الهندوس التي تروي أحداث الماضي بطريقة الشعر الملحمي (المترجم).

الفرسُ هم أوّل البشر التاريخيين وكانت فارس هي أوّل امبراطوريّة يأفُلُ نجمُها. وبينما استمرّت الصين والهند على جمودهما، في كينونةٍ زراعية سرمدية حتى وقتنا الحاضر، فإن هذه الأرض قد خضعت لتطورات وثورات كان لها وحدها فضل إبراز الشّرط التاريخي. بالنسبة لنا (وليس بالنسبة لجوارهما أو من توارثوا حكمهما)، أكدت كلتا الإمبراطوريتان الصينية والهندية موقعهما في السلسلة التاريخية فقط في روايتهما الخاصة، لكن في فارس كان بزوغ أوّل النور، تلألأ في ذاته وأضاء ما حولهُ، فنورُ زرادشت ينتمي إلى عالم الضمير والوعي، إلى روحانية تتصل بكلّ ما تمايز عنها. إننا نلحظ في العالم الفارسي وحدةً مهيبةً، كجوهرٍ يهجرُ كينونته الخاصة لينطلق حرّاً كما النور الذي يجلي الأبصار لترى الأشياء على حقيقتها، وحدةً تحكمُ الأفراد وتحفّزهم ليكونوا أقوياء في نفوسهم ويطوّروا شخصياتهم الفردية ويثبتوا حضورها". (٣٢).

لم يُلقِ مؤرّخو البلاط البهلوي بالاً للتمعن فيما وراء المديح الذي كالَهُ هيغل لموقع فارس في التاريخ (بحسب رأيه هو طبعا)، وهو ما تمثّل في الفصل الختامي حول موضوع الفرس حيث يعلن بمصطلحات لا تقبل اللَّبْس أن الفرس قد اندثروا وانتهوا وخرجوا من سياق التاريخ.

في احتفاله بمرور ٢٥٠٠ عام على قيام المَلَكيّة الفارسية، قَرَنَ جلالة الإمبراطور الشاهنشاه آريامير (شمسُ العرق الآري "بكل تأكيد!") ضعفَه النفسي والبدني، مع سايروس العظيم "الخالد" Cyrus في أقنوم واحد، إذ لم يرغب الشاه أن يضيف إلى علمه ما كانت أجيال من علماء الآثار الأمريكيين والأوروبيين قد عرفته، وهو أن لا أحدَ يرقدُ في هذا القبرِ الرثّ (قبر ساريوس) سوى خياله المضطّرب، ولن يكون من دواعي سروره بالتأكيد، أن يُتَرجَم البيان الهيغلي التالي إلى نثرٍ فارسي واضح فصيح:

"يقع التحوّل التاريخي باتّصال العالم الفارسي مع

الإغريق، وللمرة الأولى هنا، نصادف تحوّلاً تاريخياً وأعني لدى سقوط امبراطورية. وكما وردَ آنفاً، استمرّت الهند والصين خلافاً لفارس. الانتقال إلى بلاد الإغريق كان باطنياً بالتأكيد، لكنّه استعلن أيضاً بصورة انتقالِ للسيادة وهي صيرورة التاريخ منذ ذلك الحدث تتمظهر وتتكرّر بين حقبة وأخرى، فيتسلّم الرومان صولجان الهيمنة بعد الإغريق، ليحمله الألمان بعد إخضاعهم للرومان"(٣٣).

يضيف هيغل لاحقاً حركةً رزينةً صغيرة، متأثراً بحبّ مواطنه غوتّه (للوردة الفارسية) وإعجابه بها:

"لو تأملنا حقيقة التحوّل بشكل أكثر دقّة، فالسؤال الذي يطرح نفسه على سبيل المثال، لماذا آلت فارس إلى الزوال بينما بقيت الصين والهند. يتحتّم علينا في المقام الأول أن ننزع من تفكيرنا التحيّزَ لمصلحةِ الديمومة، حيث سبلت مسبباتُ أفولها أيّ جدوى لبقائها: فهذه الجبال المحيطة بها أبد الدهر، لم تكن أكثر سموّاً من الوردةِ التي تتفكك بسرعة على هيئة أريجٍ تطلقه في زفراتها. تبدأ الروح الحرّة في فارس على النقيض من العزلة المؤبدة التي فرضتها الطبيعة، وبالتالي، فقدت تلك الكينونة الطبيعية المحضة في سجنها الطبيعي ألقها وعنفوانها وتلاشت. لقد وُجِدَ مبدأ العزلة الطبيعية مع فارس فاحتلت به منزلة أسمى من تلك العوالم التي عَمّدتها الطبيعة"(٣٤).

بعبارة أخرى، يرعى هيغل هذا الخروف الفارسي البدين ليزداد بدانةً ويبدو مُبهجاً لعين النّاظر أكثر، بنيّةِ تقديمه كأضحيةٍ على مذبحِ غائيّته التاريخية. تؤدّي فارس دورها التاريخي وتنطفئُ لاحقاً. نظريةَ النهوض والإشراق في التاريخ، حيث تسطع الشمس في الشرق لتشرق على الغرب فقط. تبزغ الشمس أوّل الأمر في الصين ثم الهند في الجزء البعيد من

آسيا، وبعدئذٍ تنتقل إلى فارس في آسيا القريبة، لتسطع أخيراً في البارثنيون Parthenon في اليونان. فارس إلى حدّ ما "جزءُ من الوطن" والوطن في العالم القديم هو بلاد الإغريق، بحسب هيغل: "بين الإغريق نشعر أننا في وطننا تماماً، لأننا نكون حينها في موطن العقل وجذوة الفكر"[٢٥].

يمكن اعتبار نظرية النهوض والإشراق في التاريخ، نظريةً ما قبل كوبرنيكية تقول بمركزية الأرض في علم الفلك، فهي لا تعي أن العالم ليس مُسطّحاً، وأن قدَر تلك الشمسِ أن تغرب في الصين والهند وفارس أيضاً؛ المحطات الثلاث على سكة النظرية الهيغلية في التاريخ التي ينطلق قطارُها (لا أخلط الاستعارة هنا بل أغيرها وحسب) متثاقلاً بطيئا من الشرق ليبلغ سرعته القصوى بدءاً من اليونان وروما ويتحرّك هادراً صاخباً باتجاه برلين ثمّ يتوقّف هناك إلى حين ليستأنف رحلته عبر القارة نحو الغرب وينتهي على رفوف مكتبة Low Library، التي تزوّد جامعة كولومبيا بالمناهج الأساسية.

هكذا رسَمَنا هيغل في لوحة حضارات ميتة، كأزمنةٍ ما قبل تاريخية تجعل ابتداء الزمن التاريخي في روايته ممكناً. على الضدّ من هيغل يأتي مشروع غوها، ليطلق سراحنا من ذلك النوع من النثر لتاريخ العالم، ويمكّننا من التجوال في تاريخية العالم ذاته، في تفاصيله اليومية المعتادة، مدركين الصلة بين ذواتنا والآخرين، واعين لعلاقات القوة التي يقتضيها ذلك. وقد لاحظت أن هذا المشروع النبيل الذي أشرفت عليه تلك الشخصية الحصيفة، يجتذب اليوم عدداً لا بأس به من المريدين من القارات الأُخرى ولا سيّما أمريكا اللاتينية.

كانت حصيلة نقاشنا في اليوم الأول من ورشة العمل جيدة المردود، إذ وجد ما قاله غوها آذاناً صاغية إلى حد كبير لدى كلّ من جون بيفرلي، جون كرانياسكوس، ألبرتو موريراس، وإلينا رودريغز، حيث تقاربت رؤاهم حول قابلية دراسات التابع للترجمة من أصلها الجنوب آسيوي إلى سياقات أخرى، وعند تلك النقطة بالذّات، ارتأيتُ أن أحدّدَ موقعي المبدئي وجهاً لوجه مع دراسات التابع.

إن كان لي أن أستهل حديثي بالمقالات الثرّة التي قدمها غوها، فَعليّ أن أعترف بأني تعلّمت منه الكثير، وقد ابتهجتُ لتفكيكه البديع للسرد الهيغلي للتاريخ وفضح الزيف في الرواية الملفقة لتاريخ العالم، وللتأريخية التي طرحها، موجزاً رؤيةً للعالم تتناول تفاصيله اليومية الحياتية في العلاقة مع الآخرين، وصولاً إلى طرحهُ الحكيم للتساؤل مقابل الخبرة، والمجتمع المدني مقابل الدولة. باختصار: شاعريّة مقاومتنا في مقابل واقعيّة السلطة التي نواجه.

يذكّرنا تفكيك غوها للرواية الهيغلية للتاريخ باعتقادي، بسحبِ سبيفاك الثّقةَ من الناقد الما بعد بنيوي لموضوع السيادة الأوروبي، وبنقد سعيد الديمقراطي للأنسنيّة الأوروبية.

تبدأ مشكلتي مع غوها عندما أدركُ أنّ ملحمة ماهبهاراتا Mahabharata(*) قد انتُزِعَت من سياقها (يذكرنا ذلك بما فعلته سبيفاك مع لوائح شريعة المانو Manava Dharma Shastra أو بما فعله سعيد بتحميل الأنسنية الأوروبية على عموم الأنسنية الأدبية) المتاخم لمنطقتي الخاصة (يقصد إيران - المترجم)، بغرض تأسيس حوار مع هيغل. وأتساءل بدوري في جدوى هذا النقاش ومدى معقوليته، وما ثمن إقحامه في هذا السياق وماذا عسانا نتعلّم منه؟

أعتقد أنها محادثة قسرية، تستأصلُ سمات الدهشة والملحمية من الماهبهاراتا وتقصيها عن جوارها الجغرافي في مسعىً لوضعها أمام خبرة هيغل وروايته لتاريخ العالم ومجدّداً لنبديَ تمرّدنا على هيغل. لا أرى في هذا النوع من المِران صلاحيةً تُذكر بعد الآن، إذ أنّه يأخذ هيغل بجديّة

---

*) ماهبهاراتا: أو البهاراتا العظيم "كبرى مآثر أبناء بهاراتا". تعد هذه الملحمة العلامة الفارقة الأميز لمعرفة الأدب الهندوسي الحكمي والدنيوي إضافة إلى البدايات الهندوسية وتطورها اللاحق في نهاية عصر الفيدا. تعود فترة كتاباته الأولى إلى ٥٠٠ و٤٠٠ قبل الميلاد، غير أن كتابته استمرت حتى القرن السادس الميلادي. ويبدو أن مؤلفيه استمدوا مادته من مأثورات شعرية أقدم متجذرة في موروث آري قديم. هو باختصار موسوعة عن تفاصيل الحياة في الهند القديمة ويمكن القول إنه أعظم جهد مفرد في الإبداع الأدبي والروحي أنتجته الإنسانية بأسرها. (المترجم).

أكثر مما ينبغي ويبيع الماهبهاراتا خارج موطنها بثمنٍ بخس ويهمل موقعها التاريخي، وفي النهاية يضع التأريخيّة الخاصة بنا ضمن عملية مقايضة خطِرة في مواجهة ملتبسة مع هيغل. ولا أعتقد بإمكانية نقاش كهذا لأننا لا نتكلّم اللغة ذاتها، إضافةً إلى أن مصطلحيّة مخيّلتنا الأدبية تتبدّدُ في ثنايا تلك الترجمات.

لا يكون الجواب على غائيّة هيغل (أو على المُسلّمة الأوروبية بتفكيك موضوع السيادة، أو على الأنسنية الأوروبية الإقصائية) بغائيةٍ مقلوبة (نقداً ما بعدكولونيالياً للناقد الاوروبي لموضوع السيادة أو نقداً ديمقراطياً للأنسنية الأورربية) ولا بحوارٍ موجزٍ بين الشرق والغرب.

التكتيك الأفضل هو تجنّب المواجهة المباشرة وجهاً لوجه، بل علينا أن نبقى على الدوام جنوداً في حرب عصابات، عصبةً من المتمردين الرشيقي الحركة، يمارسون الفكر الناعم Weak Thought بحسب اصطلاح غياني فاتيمو Gianni Vattimo على فعلنا التمرّدي.

أن تحدّق عينٌ ميتافيزيقية في قلب عين ميتافيزيقية فذلك ما لا طاقة لنا به، وهو تكتيك منتهي الصلاحية، خيار استراتيجي سيء، ومثير للمتاعب سياسياً.

تبدى مهمّتنا كما أرى، في إعادة تشكيل خارطة العالم بحيثُ تُعطى الأفضلية للجغرافيات المحليّة وجوباً، لتعدد المراكزPolylocality ومقتضياته التاريخية، وتعددية أصواتنا Polyvocality، ولرؤانا المتعدّدة البؤريّة Polyfoclality. تقيمُ الماهبهاراتا في جوارها وفي محيطها، وليس هيغل في هذا الجوار بل الشاهنامه، وسيرة بني هلال وتاريخ الرسل والملوك للطبري، ومروج الذهب للمسعودي وعيون الأخبار لابن قتيبة. لإدراك دلالة الدهشة في الماهبهاراتا نحتاج أن نقطع مع هيغل ونتصل مع عجائب المخلوقات للقزويني، وأن يدخل طاغور في حوار مع حافظ الشيرازي، والشيرازي مع أبو نُوَاس، والعلّامة إقبال مع الرومي والرومي مع ابن عربي.

لا يتطلّب القطع مع نظرية النهوض والإشراق في التاريخ، أن نضع الشيرازي في مواجهة غوتّه، إلّا إن أردنا أن نشخّص الحالة المرضية "الكولونيالية" في تناول العلّامة إقبال لجاره الشيرازي من خلالِ غوتّه.

التّنظير في أعجوبة الماهبهاراتا، وفي تردادها وطريقة أدائها، هو خطوة نقدية حاسمة نحو تصوّر مقارن هادف للفنون الأدبية وللمجتمع الذي تؤسّسه عبر تمثيلها (أو إساءة تمثيلها) له. ويتوجّب أن يتمّ هذا التنظير على مستوى المحادثة الفعالة مع جوارها التاريخي، على التوازي مع الإلمام بالنصوص والسياقات التاريخية أيضاً، وليس عبر محادثة مبتورة، لا تاريخية، ذات مضمون كولونيالي "مُخفّف" مع هيغل. سيمكننا تعددُ مراكز ثقافاتنا المحليّة، وتعددُ أصواتنا ورؤانا المتعددةِ البؤريّة، من كسر التنميط "الهندوسي" للجنوب الآسيوي، ولن يمثّل نزعُ دلالة الصورة السحرية من الماهبهاراتا تحدّياً حقيقياً لهيغل بغرض مواجهة خبرته المفاهيمية. ما يشكّل تهديداً فعلياً لهذه المتوالية التأريخيّة الراسخة البنيان، المتمثلة بهيغل أو برنارد لويس (انتقل هنا من الجليل إلى السخيف)، هو تذليل الحدود وعبور الفُرْس نحو الهند، وعبور العرب والمسلمين إلى إيران. هكذا انتهى بنا الحال في القرن الخامس عشر إلى وضعٍ فارق، نستورد فيه الفقهاء من جبل عامل ونصدّر الشعراء إلى دلهي فيما أراه محاولةً لاستعادة الماضي في صورة تبادل ضمن سياق توازنٍ مضطّرب.

الحقيقة التي لها أن تزعزع التركة الهيغلية وامتداداتها في آلان بلوم وفرانسيس فوكوياما، هي أن نمضي نحو مسقط رأسي في الأحواز نبحث عن أبو نُوَاس العظيم كيما نكتب تاريخ الشعر العربي، وأن نمضي إلى موطن غوها في البنغال لنكتب تاريخاً للأدب الفارسي.

استراتيجيّاً، لن يمكن في ظلّ إسقاط البعد الكولونيالي من أدواتنا التحليلية مرة واحدة وإلى الأبد، إجراءُ حوارٍ بين بنغاليّ على قيد الحياة وألمانيّ ميْت، بل نحتاج أن نستعيد حواراً نقدياً أكثر رحابة بين لغة إرثنا المكتوب ومنطوقه، بين منظورهِ وإنشاءه، وبين وجهيه التاريخي والمعاصر.

أيّاً تكن الأسماء: الهند، إيران، العالم العربي، أو جنوب آسيا، غرب آسيا، شمال أفريقيا، فنحن جيران وأقرباء يجمعنا تاريخ مشترك وذاكرة جمعية لا يمكن تقسيمها كولونيالياً، أو عبر نمطيات متوازية لاتّساع قاعدة مُشترَكاتها التاريخية.

لا يمكن القيام بنقد الثنائية المُبتذلة "الشرق - الغرب" ضمن حيّز لا تاريخي ملتبس ومشوّش بل العكس هو الصحيح. يتمّ نقدُ هذه الثنائية المفردة باستعادة الفضاء المتعدد الثنائيات وإبرازه، والتأكيد على خرائطها المواضيعية وإيقاعها التاريخي، وتوضيح التقلبات المختلفة وآليات التغيير. إضافةً إلى الانتقال من الرؤية الثنائية البؤريّة إلى الرؤية الأشمل المتعدّدة البؤرية، بما يهيّئ لاسترداد صيغة المقاومة المتعدد المواقع لمواجهة القوة في الحيز المباشر لها.

أضرب مثلاً في هذا الباب بالثقافة السياسية في بلادي الأصلية. حيث تجري المساجلة بين الفلسفة ذات المركزيّة الكلامية Logocentricity(*) من جهة، والعقليةِ المركزية في التشريع من جهة أخرى، وكلتاهما في سجال مع التراكز الصوفي (تعدد المراكز الصوفية) Homocentricity.

وفي الوقت الذي تهمّ به المؤسسات القروسطية، الخلافة والوزارة، بتضييق الخناق على الظواهر الصوتية التعددية وحشرها في المسجد أو المدرسة أو الخانقاه أو حتى القصر، تنقلب الأحوال في صورة تغير جوهري، في نقلةٍ معرفية للكلامي عبر المُشاهَد، وللكتابي عبر المنطوق، وللنثري عبر الشعري. إننا نهرب من المقدّس العربي لنجد ملاذنا في الدنيويّ الفارسي، تماماً كما نفعل حين نلجأ إلى الحركات الإسلامية المتمردة هرباً من المَلَكيّة الفارسية. هكذا نراوغ السلطة على الدوام ونقلب السّلُطات ليس بالمواجهة الساخنة وجهاً لوجه، بل نتبّع تكتيك حرب العصابات

---

*) التمركز الكلامي ويترجمها البعض خطأً "التمركز العقلي". يشير المصطلح في هذا السياق إلى الفلسفة التي تعطي الامتياز للخطاب والكلام على الكتابة كصيغة فضلى للتواصل. إذا أن الكتابة تعود في الأصل إلى مصدر ترانسندنتالي "متسام". (المترجم).

"اضرب واهرب". لم تعد الانتفاضة الفلسطينية مسألة هيجانٍ تلقائيٍ عفوي وحسب، بل يجب أن تجد نهجاً تمضي على هداه. الهروبُ من لغة إلى أخرى، الانتقال من النثري الركيك إلى الشعري، من اللفظي إلى البصري، من الأدبي إلى الشفاهي، من الصّريح إلى الإنشائي، من الواقعي إلى التخيّلي. نلقي حجراً تحليلياً في ماء راكدٍ هنا، نقتنصُ مفهوماً عامّاً من هناك، نفجر قنبلةً نظريةً في مكان ما آخر، ثم ننصّبُ متحدثاً بليغاً (لنقل أنه إدوارد سعيد) ونتركه طليقاً في قلب العتمة، في عمق الأحشاء المنتفخة للوحش تماماً. ذلك نهجنا في العمل، فلا تسمحُ لنا مواردنا بخوض مواجهة سردية وجهاً لوجه إذ أننا سنخسر حتماً إلّا في حال أردنا كسب المواجهة، لا قدّر الله، بإحلال ملكَيّةٍ نَظرية مكانَ ثيوقراطيّة مُطلَقة.

ليست مهمتنا بعد الآن أن نقوم بتصويب هيغل مع الافتراض التالي القائل بأن عمل رامرام باسو Ramram Basu هو "العمل الأول في التاريخ الهندي، كُتِبَ من قبل هندي بلغته الخاصة الأم، ولكن في محاكاةٍ بيّنة للنهج الغربي في الكتابة التاريخية...". وفي هذه الدالّة لاحتْ أمامي أكثر مهماتنا مشقّةً عندما لاحظتُ رانجيت غوها يُقصي بغضب وبعناد شديدين، بالنظر إلى مزاجه اللطيف الاستثنائي، فرضيةَ بارثا تشاترجي Partha Chatterjee التي طرحها صباحَ يوم الجمعة، وأشار فيها إلى أنّ رامرام باسو قد امتلكَ غنىً استثنائياً من أدبيات الكتابة التاريخية في ذخيرته العلمية. وقد ردَّ غوها على تشاترجي بقوله إنه استطاع تحديد أربعةِ مصادرَ يُحتمَلُ أن يكون رامرام باسو قد استند إليها، ولا تعدو كونها حوليّاتٌ تاريخية في قالب أدبيّ رثّ، و"تعتمدُ لغةً منمّقة لكن تعوزها رشاقة الاختتام، والتعقيد النظري"، (أي "النمط الغربي في كتابة التاريخ" بكل وضوح). ويصر غوها فوق ذلك، على مسألة "النمطيات المتوازية" التي يعتقد بصحتها، فيمضي عبر شبه القارّة ليشطرها في الوقت ذاته إلى ضفّة فارسية-إسلامية وأخرى سنسكريتية - هندوسية موازية لها. وآنذاك حاقت بي الدهشة والارتباك وغدوتُ مشوّشاً حقاً... لمَ يُصرّ غوها على تلك الفرضيات ويعتقد بها؟

لا أملكُ طبعاً أن أسمحَ لنفسي بتحدّي غوها فيما يخص معرفته الواسعة بالمصادر الفارسية للتاريخ المكتوب لجنوب آسيا، وقدّرتُ أن ثمّةَ خللاً في قراءتي لرفضه المتعنّت اتجاه ما ذُكرَ به بارثا تشاترجي، غير أني لم أتمكن من تجاهل حقيقة أنّه ليس فقط أربعةُ كتب...! بل أربعين مكتبةً زاخرةً بالكتب المكتوبة بالفارسية كلغةٍ من نسيج الأدب الجنوب آسيوي وتاريخه الاجتماعي، تتضمن أعمالاً في التاريخ بل تاريخ العالم كي أكون أكثر دقة، وضعها مؤرّخون هنود بإحدى لغاتهم الأصلية التي يسمونها "الفارسية"، تماماً كما يسمّي الأمريكيون لغتهم بالإنكليزية.

هناك أمرٌ يثير أعمق مخاوفي، وأكثر خطورة من مسألة "الفارسي معلّقاً في الهواء" التي أكّدتها سبيفاك يوم الجمعة ذاك.

منذ بدايات غزوِ المسلمين لشبه القارة على يد محمود الغزنوي (يمين الدولة أبو القاسم محمود بن سبكُتكين) في العام ٩٧٧ للميلاد وحتى سقوط الإمبراطورية المغولية في ١٧٠٧، كانت الثقافة الإسلامية قد انتشرت في الهند، في اللغة والأدب، وفي كتابة التاريخ والفلسفة والتصوف والشعر. حكمَ الغزنيون والغوريّون الهند من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، استمر حكمُ السلاطين لدلهي من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر، وللدول المستقلة، البنغال وكشمير، غوجارات وجون بور، مالوا وهضبة الدكن Deccan من القرن الرابع عشر إلى السابع عشر، وحكما الإمبراطورية المغولية من القرن السادس عشر حتى الثامن عشر.

انتزاع فارس من الهند لا يقلّ عُقماً عن محاولة انتزاع العربية من إيران، وليس بمستطاع أي رصيد قومي لغوي أن يغير الوجه المبهر لتلك اللوحة المجيدة الجامعة لثقافات متعدّدة، التي هي عينها روايتنا التأريخية عن هذه المنطقة من العالم.

نقوم الآن بتوثيق وتبويب المخطوطات من شبه القارة باللغة الفارسية، علاوةً على المجموعات الحالية في المكتبة الوطنية الفرنسية، المتحف البريطاني، مكتب الهند، مكتبة فيينا، مكتبة البودليان **Bodleian** (في

أكسفورد)، مكتبة لاهور، مكتبة المرعشي النجفي في قمّ، مكتبة الآستانه في مشهد، مكتبة المجلس في طهران. مئاتٌ من المجموعات الخاصة في الهند وإيران وتركيا ليست سوى قمّة جبل جليدي ضخم يخفي أكثر مما يُظهر بكثير.

وبالمقابل، أجدُ مشقّةً في تقبل فكرة "النمطيات المتوازية" أو المساهمة فيها حين يوجد بين يديّ نوعٌ أدبي هو ترجمة فارسية كاملة للمهابهاراتا والرامايانا Ramayana. كيف لأحدنا أن يعتقد بالنمطيات المتوازية في هذا الجزء من العالم حين يكون أحد أكثر مصادرنا موثوقيةً لإعداد دراسة نقدية عن الشاهنامه، مأثرة البهجة والفخر في الشعر الفارسي وعلامته الفارقة، هو الترجمة العربية لها على يد البنداري، وحين تكون أفضل شروحات شعر حافظ الشيرازي الغنائي من وضع السودي Sudi باللغة التركية، وعندما يضعُ العالم الفارسي العظيم البيروني عملاً من وزن: تحقيق ماللهند من مقولة في العقل أو مرذولة، يفوق بأشواط الأثنوغرافيا الأنثروبولوجية في المئتي عام الأخيرة. عندما يُترجم عمل كليلة ودمنة Panchatantra إلى العربية البديعة على يد المبدع الجليل ابن المقفّع (إدوارد سعيد وفوكو مجتمعين في زمانه)، ليترجم لاحقاً اسكندر بيك منشي نسخة ابن المقفّع العربية إلى الفارسية، وليكون الكتاب آيةً ونموذجاً يُحتذى لأصحاب الكتابة النثرية من هضبة الدّكن إلى بغداد. عندما تكون أجمل الآثار المعمارية في شبه القارة، مخطوطاتها ولوحاتها، نثرها وشعرها، الفلسفة والتصوف مألوفةً لأي إيراني وكأنها سيماؤه الخاصة. بعد هذه الشواهد، كيف لنا أن نعتقد "بالنمطيات المتوازية" التي تفترض تنافراً بين المكونات الهندوسية والإسلامية في التجربة التاريخية لجنوب آسيا؟

سأضع موضوع الفن والتحف المعمارية جانباً، وأقوم بسبرٍ غرامشيٍّ لذاتي. أنا تحدٍّ قائمٌ بذاته للتنميطات المتوازية، يستحيل على من هو مثلي اسمه الأول عربيٌّ وكُنيَته من أصل سنسكريتي، مولودٍ لأمٍّ إيرانية فاتحة البشرة وأبٍ داكن البشرة من بيئة استوائية، ترعرعَ في كنفِ الأصوات الشجية لأم

كلثوم وعبد الحليم حافظ وفيروز، في المنطقة بين عراق صدام حسين وإيران الشاهنشاه، قريباً من ضفتي النهر المحمّل بمرويات حضارات ما بين النهرين العظيمة ليصب في الخليج الفارسي، قريباً من بحر العرب، والمحيط الهندي، أن يؤمن بالنمطيات المتوازية ويستوعبها، ولأفعل ذلك عليّ أن أستقيل من ذاتي ومن ذاكرتي الحيّة ومن نهجي العقلي الذي أضع من خلاله تصوري لعالم غني المعاني، وذلك ما لا طاقة لي به.

* * *

المعضلة المشتركة بين سعيد، سبيفاك، وغوها، هي مُحاوِرُهم الرئيسي الذي يبقى على الدوام شبحَ الرّجل الأبيض، أوروبياً كان أم أمريكياً، فيلسوفاً أو منظّراً أدبيّاً، أورباخ أو ديريدا أو هيغل.

ولربّما تكون حقيقةُ أنّ اللغة الإنكليزية هي لغة كتابتهم الأساسية، تسويغاً "زائفاً" لموقعهم المشترك المؤرق هذا. يقع الرجل الأبيض المُحاور في مركز قراءاتهم التاريخية ذات الصلة، ويترك بصمته من جهة أخرى، على عموم خطاباتهم المختلفة، مجبراً إياهم على المضيّ في نفق ثنائيٍّ المسار، محكومٍ "بالشرق والغرب" أو "بالمركز والمحيط" كتعريفات مجازية. لم يتمكن أيّ منهم ولا في أشد نزعاته الفكرية إقداماً من تجاوز تلك النظرة المتفرّسة التي تلمعُ في عينيّ محاورهم الأبيض كيما يحرّروا رؤاهم ويمعنوا النظر فيما حولهم بغية إيجاد مواقع بديلة للحوار، للتغيير والتمرد أيضاً. يخيّمُ ظلّ المفكّر الأوروبي الأبيض على تناول سعيد (لعيوب) الأنسنية الأدبية الأوروبية، وعلى إشارة سبيفاك إلى (المناطق العاتمة المغفلة) في النقد الأوروبي لموضوع السيادة، وكذلك على تناول غوها (لأوجه القصور) في الرواية الأوروبية للتاريخ، ويبقى محورياً في جدلياتهم المُفحِمة، ليحشرهم أعمق في الهوة التي سعوا لردمها، ولا يكفي نقدُ سبيفاك المألوف على أن: *"المنظّرون المحلّيون [بمن فيهم أنا] شديدو الالتزام بالنظرية الغربية"* لطرح التّماس الدقيق مع المحاور والمُفكر الأبيض جانباً. لم يعد هناك من "منظّرين محليين" ولا "منظّرين غربيين" بعد الآن.

لا أرى التوجّه في تحدياتنا نحو مواجهة ساخنة مع فكرة أوروبا صائباً، بل أفضّل أن نتجنب ذلك، لأننا بقدر الإمعان في مناوأة الفكرة ذاتها، نمنحها القوة وننفخ الروح في هذا الوهم المُتخيَّل. يردّ كل من غوها وسبيفاك وسعيد الضربة لأوروبا من باب ثأريّ يضعهم في خانة واحدة سويةً كمشتغلين في الثقافة الأوروبية، وبغض النظر عن شدّة معارضتهم لها إلّا أنهم يعيدون تخليقها بمعارضتهم هذه عينها. إنّهم ميالون إلى الاحتجاج بحدّة، وقد مهدوا بذلك الطريق نحو إحداثِ خرقٍ في جدار الهيمنة الأيديولوجيّة الأوروبية، الموصَد بإحكام أمام بقية الشعوب من ناحية أخرى. الطريقة الوحيدة والأمثل لمقاومة السلطة المعيارية لهذه الهيمنة وتذليلها، هي في تهيئة منابر الحوارات الثقافية العابرة للحدود وانتشالها من حظيرة المراكز المزعومة للقوة الكونية.

لا تعرفُ الخرائط السياسية لتلك القوة شرقاً أو غرباً، ولا تعرف مركزاً أو محيطاً. إنها خرائط رأس المال المُعَولَم، المسخّر لخدمة العلاقات الدولية الساعية للهيمنة على واقع العمل، والتي أبدعت رأسماليةً مؤتمتة، تمنع مغيب الشمس عن أولئك العاملين على مدار الساعة. أخلص إلى القول إن "الغرب" قد مات منذ زمن طويل، وعليه اليوم أن يتوقف عن لعبِ دورِ المحاورِ الرئيس مع العالم، تلك المكانة المتوَهَمة (القوية مع ذلك) التي أوجدت له طريقاً بديلة تحفظ له أسباب البقاء.

في الوقت الذي نبحث لنا عن مواقع متعددة الرؤية لمقاومة هذه القوة الشوهاء، أعتقد أن علينا في الوقت ذاته أن نتفادى وضع كل خططنا الهجومية في مواجهةِ نظرية أو أيديولوجيّة واحدة، ونلتحق بقافلة دراسات التابع أو أيّة دراسة مقتّنة عداها. إنه لمن الخطر علينا جميعاً أن نحتشد في مكان واحد في الوقت ذاته. في ختام المؤتمر الذي انعقد بشأن محاضرات غوها، أتذكر عجزي عن الشّك في رصيد غوها العلمي، وأتذكر أيضاً عجزي عن تناسي الأعداد الكبيرة من المصادر الفارسية في مكتبة الجامعة Low Library. قادني اعتقادي بعدئذٍ إلى أن ثمّة أمرٌ جوهري

لم يغرِني، كباحثٍ أو ناشط، في برنامج العمل والممارسة العملية، والحجّة النقدية في دراسات التابع. لم يُحزنيّ ذلك على أية حال بل على العكس، انضممت إلى ألبرتو موريراس Alberto Moreiras، في موقفه المماثل وكنت أكثر حزماً منه في إعلان رأيي في القضية.

في مسألة النشاط التابعي، يتوجب علينا باعتقادي، عدمُ القفز في مركب واحد. سيكون عظيماً أن يقوم أقراننا من جنوب آسيا بالتنظير لأنفسهم بأنفسهم بشكل حيوي، وإن لم يكن مقنعاً لنا للوهلة الأولى، فأمامنا الكثير لنتعلمه من رصيدهم الثقافي المَريع. بالنسبة لي، فأنا أؤمن بأولوية التمسك بسلاحي الخاص، نحن جماعة حرب العصابات، وقد افتُضِح زيفُ كل السّرديات الفوقية بما فيها دراسات التابع. في مناسبة خاصة، شاطرتُ جون بيفرلي شجبَهُ لدراسات التابع كتدريب أكاديمي باسم التابعيّة، إذ علينا أن نعمل بتكتيك "اضرب واهرب" ولو اجتمعنا معاً للقيام بانقضاضٍ معرفي على موضوع السيادة الأورو-أمريكية، أخشى احتمال وقوعنا في المصيدة السّردية ذاتها. علينا أن نتفرق ونستهدف هيغل ودريدا وأورباخ، أو الحداثة، والمركزية الأوروبية والعولمة، كلّ على حدة وعلى نحو منفصل من جوانب ملمة ومتقاربة من أعلى نقاط الرؤية وضوحاً.

وآمل أيضاً ألا نصل مطلقاً إلى إجماع نهائيّ على معنى الهيمنة. كم هو عظيم ما تعلّمناه من رانجيت غوها في ذلك المؤتمر عبر إيماءته الضاحكة الحكيمة للأمريكيين اللاتينيين...! علّمنا غوها في ذلك اليوم، أن مشروع التابع يبدأ بوضع نهاية للنثر الحالي لتاريخ العالم، وإعادة تأسيس أرخنة للعالم عبرَ بنية نثرية جديدة، يالهُ من مسار عظيم وياله من درس راسخ!

لكن هل من الممكن، كما حذّرنا ألبرتو موريراس وكان مُحقّاً، أن تؤدي إعادة أرخنة العالم في قالب نثري جديد إلى وضع نهايةٍ لدراسات التابع؟

أكرر هنا ما قاله موريراس في محاكمته النقدية من أن الفصلَ بينهما أمرٌ مُستحسنٌ وليس سيّئاً وأضيف عليه، إنه ضرورة استراتيجية.

باختصار، أرى أن علينا دوراً يتزامن فيه التعاضد والاختلاف، تعاضدنا في تصويب رؤيتنا المشتركة لتحديد المناطق المظلمة المغفلَة ومعالجة كل منها من جديد. نحن عصبةٌ من الأخوات والأخوة في مواجهة مع المناهج المحليّة للسلطة والمسائل المتعلقة باضطهاد العمال على مستوى العالم. مُصغياً إلى تحذير موريراس حول الهيمنة والتابعية، سأصرّ على توظيف اختلافاتنا كموارد وعلى الاستثمار في تضامننا. لسنا جميعاً من جنوب آسيا لكن الجنوب آسيوي ثاوٍ فينا جميعاً، فما يمنح القوّة لاختلافنا هو أننا لسنا جميعاً جنوب آسيويين، وحضور الجنوب آسيوي فينا معاً هو ما يمنح القوة لتضامننا. وكيما نصقلَ تضامننا سياسياً نحتاج أن نوثق خلافاتنا معرفياً، وستجنّبنا مواقعنا المختلفة المشيَ فرادى وجماعات معاً نحو فخٍّ قاتل من السرديات الفوقية مجدّداً، وسيحمينا تضامننا من الذوبان وسط مختصين عديمي الصّلة بالموضوع تزدهرُ حياتهم الوظيفية والعملية على حساب مآسي البشر.

التابعية باختصار، هي تعدد أصواتنا المعارضة، وليس من جديد لدينا نقدمه في هذا المشروع سوى الإنصات إلى الحكمة الجدلية التي أقرّ بها أستاذ المنطق الجدلي: أنا لستُ ماركسيّاً"، ومن روح تلك العبارة أقتبس: "أنا لستُ تابعيّاً".

الهوامش

١- يوجد إصدار أقدم وأقصر كثيراً لهذا البحث قُدّم خلال مؤتمر نظمته أنا وسبيفاك في جامعة كولومبيا بعنوان "دراسات التابع في المُجمَل" في تشرين الثاني /نوفمبر عام ٢٠٠٠. وقد ترجم هذا الإصدار لاحقاً إلى الإسبانية. وقد نُشرت محاضرة غوها في ذاك المؤتمر تحت اسم: "التاريخ على حدود تاريخ العالم" /انظر:

History at the Limit of World-History, Italian Academy Lecture Series, New York: ColumbiaUniversity Press, 2002.

٢- انظر: John Steinbeck, East of Eden. New York: Viking, 1952: 261

٣- غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟»، انظر:

Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Eds), Marxism and the Interpretation of Culture. Chicago: University of Illinois Press, 1988: 271.

٤- سبيفاك: هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟. ٢٩٤.

٥- المصدر السابق. ٢٧١.

٦- المصدر السابق. ٢٧١.

٧- "التنظيم من الفراغ"... قواميّ في معايير نظام السيادة، فهو لذلك ليس فقط "أن تستبدّ بالبلاد"... لكنّه قبل كلّ شيء "في الاستبداد الغير منظور" (الاستثناء). انظر:

Giorgio Agamben, Homo Sacer: Soverign Power and Bare Life. Translated by Daniel Heller-Roazen [Stanford, CA: Stanford University Press, 1998]: 19.

تلك أقصى ما استطاعه غامبن لإدراك أن «دولة الاستثناء» التي يتعقبها هي شرط الكولونيالية. لم يوجد أبداً «الاستبداد بالبلاد» في أسماء «السياسة الغربية» دون التزامن مع «الاستبداد الغير منظور» (الاستثناء). والاستثناء في الواقع هو سمة الكولونيالية ودولة الطوارئ على حدّ سواء.

٨- سبيفاك: «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟»، ٢٧٢.

٩- المصدر السابق، ٢٧٣.

١٠- المصدر السابق، ٢٩٦-٢٩٧.

١١- المصدر السابق، ٢٩٨.

١٢- المصدر السابق، ٢٨٠.

١٣- المصدر السابق، ٣٠٠.

١٤- المصدر السابق، ٣٠١.

١٥- المصدر السابق، ٣٠٢.

١٦- المصدر السابق، ٣٠٤-٣٠٥.

١٧- المصدر السابق، ٢٨١.

١٨- المصدر السابق، ٣٠٥.

١٩- المصدر السابق، ٣٠٦.

٢٠- المصدر السابق، ٢٧٧-٢٧٨.

٢١- المصدر السابق، ٢٧٧.

٢٢- انظر إدوارد سعيد: «العالم، النص، الناقد».

Edward Said, The World, The Text, The Critic. Cambridge: Harvard University 9Press, 1983, 243.

٢٢- سبيفاك: «هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟»، ٢٨٠. انظر مصدرها بول بوفي:

Paul Bové's"Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analysis of Power," Sub-Stance, 36/37 (1983).

٢٤- انظر جيمس كليفورد:

James Clifford's "On Orientalism," in The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, 271. The essay was originally published as a review of Edward Said's Orientalism in History and Theory, 19:2 (February 1980): 204-203

٢٥- للاطلاع على الجهد الاستثنائي لسعيد في هذا الباب انظر:

Humanism and Democratic Criticism. New York: Columbia University Press, 2004.

٢٦- سبيفاك «هل بمقدور التابع أن يتكلم؟»، ٢٩٤.

٢٧- انتزاع «الشرق= Orient بمعنى The East من أوروبا (الغرب)، عندئذ لن تبقى "أوروبا" بمعنى "الغرب"، وبالتالي فإن الضرورة القصوى للشرق =Orient (The east) في جعل أوروبا ممثلة "للغرب"، هي أن الشرق كان هو "دولة الاستثناء" التي وضعت "أوروبا" في مقام الحاكم. لم يتوصل غامبن مطلقاً لهذا التمييز أو ربما لم يكن بمقدوره التحرك في هذا المضمار.

٢٨- انظر: إدوارد سعيد "الأنسنية والنقد الديمقراطي":

Edward Said, Humanism and Democratic Criticism (op. cit.), 10.

٢٩- المصدر السابق، ١٠-١١.

٣٠- انظر:

Jürgen Habermas, "An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason," in his The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge, MA: The MIT Press, 1990, 294-326.

٣١- سبيفاك «هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟»، ٢٧٢.

٣٢- هيغل، فلسفة التاريخ:

George Wilhelm Friedrich Hegel, The Philosophy of History. New York: Dover Publications, 1956, 173

٣٣- المصدر السابق، ٢٢١.

٣٤- المصدر السابق، ٢٢١.

٣٥- المصدر السابق، ٢٢٣.

-٤-

الأزمة الإبداعية للمُستلَب

"لقد منحهم الشّاعرُ وجوهاً وملامح وأزياءً، الشاعر يجسّدهم قلباً وقالباً.
فهم ينتمون في نظره إلى العالم الواقعي وليس إلى ترسيمةٍ عقلية".

بينيدتو كروتشه *"ملاحظات على الشعر في القرن التاسع عشر"* (١٩٢١).

لطالما بهرتني على مدى عقدٍ في تسعينيات القرن الماضي، أعمالُ محسن مخملباف السينمائية. مخملباف ناشط ثوري إيراني قرّر أن يلقي سلاحه ويحمل الكاميرا في نهاية المطاف، على النقيض التام من تشي غيفارا الذي حسمَ أمره حين رمى حقيبة الأدوات الطبية من يده واستبدلها بالسلاح، بيدَ أن روح الشخصين هي ذاتها. كان الشاغل الرئيسي بالنسبة لي عبرَ صلاتي العميقة مع سينما مخملباف التي كانت موضوع الكتاب الذي وضعته عنه لاحقاً[1]، هو الإحاطة والإلمام بتجاربه المختلفة بما هي تعبيرٌ جمالي عن فعالية ذاتيّة أخلاقية ومعيارية بعيداً عن القيود التي أورثتها المسألة الكولونيالية. قراءتي لسينما مخملباف هي محاولةٌ لفهمِ التحدي الذي يمارسه خياله الخلّاق في مواجهة الشرط الحرج للموضوع الكولونيالي وما بعد الكولونيالي عبرَ إحداثِ خرقٍ في حدوده المعرفية والسرديّة. يرتبط دخولي عالم مخملباف السينمائي من هذا المنحى الخاص في أصله وغايته، بقضية التابع المُستعمر والأزمة المزعومة التي يواجهها.

* * * *

أقدّم فيما يلي طريقة للنظر في الأزمة (الإبداعية) في كنف الموضوع الكولونيالي. بعد ما يقارب المئتي عام من التاريخ الفعلي لميدان الاستشراق،

قدم خلالها مختلف خدماته بوصفه الذّراع الذكيّة الرئيسية للكولونيالية، جاء إدوارد سعيد ليعرّي هذا الصّرحَ الشّائن بضربة واحدة من عبقريٍّ مبدع. وبشّرَ سعيد في إنجازه الكبير الاستشراق (١٩٧٨)، بولادةِ التحقيق النقدي في السّمة الجوهرية لخطاب الموضوع الكولونيالي، وفي المناحي التي بقي فيها هذا المشروع متكاملاً مع التصوّر الإمبراطوري للعالم(٢).

بعد حوالي عقدين من نشره للاستشراق، قدّم سعيد واحداً من أعظم أعماله إبداعاً "الثقافة والإمبريالية" (١٩٩٤)، استكمالاً للجدليات الرئيسية التي أثارها كتابه الأكثر شهرة(٣). وبينما يستفيض في الثقافة والإمبريالية مورّطاً الخيال الأدبي الأوروبي في المقاصد الإمبراطورية على مستوى العالم، يقوم في الوقت ذاته بتقصّي الجوانب الأدبية والأيديولوجية في أنماط وأساليب المقاومة لتلك الرغبة بالهيمنة العالمية. كان لهذين الكتابين تأثيرٌ مركّب، عالميّ البعد، عابرٌ للنظم المعرفية بالمحصّلة، وأعني تجاوزه لتصوّرٍ عالمي عن أخلاقيةٍ مُتَوَهَمَة "للغرب" (كما يسمّي ذاته وكما حدّدهُ الآخرون بالتالي) ورغبتِه الضّارية لحكم العالم والهيمنة عليه من خلال التلفيق الممنهج للثقافات الأخرى (وكل من صُنِّفَ كآخر) وإنكارها معاً في الوقت نفسه. عندما اجتمع زملاء إدوار سعيد في نيسان/إبريل عام ٢٠٠٣ في جامعة كولومبيا، للاحتفال باليوبيل الفضي لإصدار الاستشراق، وفدَ إلى نيويورك باحثون بارزون ومثقفون جماهيريون من أنحاء العالم ليقدّموا آيات الاحترام والتبجيل لإنجازاته الرّائدة والمُبتَكرة، وفي الوقت الذي رحل فيه قبل الأوان في ٢٥ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣، كان سعيد قد أضحى علامة فارقة في قيامه منفرداً بإعادة تعريف حقل النقد الأدبي، وتأسيسه حقلاً للدراسات الثقافية من خلال استشراقه وجدليته المُفحِمة حول التلفيق الكولونيالي لذاتٍ تابعة غير أوروبية في صلب حركة الاستشراق.

باستحواذه على ذلك الكمّ من النصوص الراهنة والقديرة، تسبّبَ الاستشراق بأفانينَ شتّى من ردود الأفعال المقصودة وغير المقصودة، السلبية والإيجابية، والتي استجاب لها إدوارد سعيد في حينه أو عبر إصداره طبعاتٍ

معدّلة من كتابه. لا ريب في أن تكون ردود الأفعال عدوانيّة لدى مستشرقين من أمثال برنارد لويس مع كونها بكماء نظرياً وعقيمة ولا تستحقّ الوقت الطويل الذي أمضاه سعيد للرد عليها. وعلى خلاف ذلك، قدّم المؤرّخ الأمريكي البارز جيمس كليفورد نقداً قوي الحجة ومتناسقاً من الناحية النظرية للاستشراق بعد إصداره مباشرةً. انتقد كليفورد في مراجعته للكتاب عام ١٩٨٠ بشدة النهجَ (إن لم أقل المسألة) الرئيسي في جدله، وأشار في مراجعته[٤]، إلى الإشكال المحوري في نقد سعيد للاستشراق، وأعني هنا *"بنكوصُهُ نحو تنميط السياقات التي يحمل عليها"*، ولكونه *"وقع في فخ رؤيةٍ متضاربة حين أجْمَلَ الخصال الأنسنية الأوروبية معاً"*[٥]، يأخذُ كليفورد على سعيد اعتمادَهُ على ميشيل فوكو في تفكيكه للعمارة الاستشراقية، في حين يتجاهله سعيد عندما يتعلق الأمر بإصراره العنيد على مركزية موضوع المعرفة والسيادة متخذّاً المبدأ الديكارتي الشهير كمثل. بعبارةٍ أخرى، بينما كان سعيد يمارس النقد على التمثيل، كان هو نفسه تمثيليّاً. لا تتوقف المعضلةُ فقط، كما أُسيئَ فهمُها لاحقاً، على تنميطٍ متقاطع للمشرق Orient والغرب Occident بإجمالهما معاً في معسكرين سرمديين، بل في أن النّاقدَ قد سلّمَ بموقع السيادة، وبالذّات العارفة باعتبارها الأصل المعرفي للتنوير والتي جرى التلفيق الكولونيالي للشرق استناداً إليها. بقول آخر: لقد ألقت بصيرتُهُ غلالة كثيفةً على رؤيتهِ[٦].

من باب آخر، نرى نكوصاً لدى كليفورد حينما يتوقّع أن يحدّدَ سعيد ما هو "الشرق" بالضّبط إن لم يكن ما قاله المستشرقون عنه (وهو ما يتناقض مع وجهة نظره عمليّاً). لكن التحدي الأكثر خطورة الذي يضعه كليفورد في درب سعيد، وأعني افتراضه بأنسنيّة الذات العارفة وصاحبة السيادة وهو الجانب الذي بقيَ مشروعاً وبعيداً عن أية قراءات مغلوطة للاستشراق.

برغم الحجج القويّة لكليفورد، ونقدِ المستشرقين المعاصرين الذي جانبه الصواب على السوّاء، فقد لوحظَ أن استشراق إدوارد سعيد قد خلّف أثراً راسخاً على قطاع واسع من النظم التعليمية الأكاديمية والمذاهب النقدية،

ولعلّ أكثر تجليات ذلك أهميةً كانت في صعود ما سُمّيَ بالدراسات الما بعد كولونيالية، وميدان دراسات التابع على نحو خاص[٧].

إضافةً إلى تأثّرهم جزئياً بسعيد، أثار الاهتمام المتجدّد بأنطونيو غرامشي (أحد المراجع المُلهِمة والأساسية بالنسبة لسعيد) انتباهَ فريقٍ من المؤرّخين البارزين من جنوب آسيا على رأسه رانجيت غوها الذي انضم له باحثون مرموقون في هذا المجال أمثال بارثا تشاترجي، شاهد أمين، ديفيد أرنولد، جيانندرا باندي، آجيت. ك. شودري، وغيان باركاش (على سبيل المثال لا الحصر)، فأطلقوا في بداية ١٩٨٠ ثورةً في حقل التأريخ في عملية نقد مفصّل وجادّ للغاية للسرد الممنهج الذي تناول تاريخ الشعوب المقهورة، وسرعان ما حققت النتائج النظرية والتأريخية انتشاراً واسعاً وراء موطنها الجغرافي الأُصلي في جنوب شرق آسيا. وكما أشرتُ في الفصل السّابق، فقد عُقِد المؤتمر المُسمّى "دراسات التابع بالمجمل" في جامعة كولومبيا في تشرين الثاني /نوفمبر عام ٢٠٠٠، واستغل زملاء رانجيت غوها إقامته في كاسا إيتاليانا Casa Italian في الجامعة، وقاموا بدعوةِ مؤرخين آخرين من أمريكا اللاتينية وآسيا وإفريقيا لمناقشة المناهج والطرائق التي يمكن عبرها تحقيق انتشار أوسع لتلك الفكرة خارج محيطها الجنوب آسيوي[٨]. كانت المهمة الرئيسية الملقاة على عاتق هذا التجمّع هي خلقُ تاريخ الجنوب الآسيوي من جديد وبصوتٍ عالٍ يميط اللثام عن حقيقة المسكوت عنه، الذي أُنكِرَ ومورِسَت عليه ضروب التشويه. بعد وقت طويل في مملكة الصمت تحت جناحي الهيمنة الإمبراطورية والإخضاع الكولونيالي، بدأ التابع، إن صحّ التعبير، بالحديث.

فيما وراء أصالة الاستشراق، اندفع سعيد نفسه في خطاب شديد البلاغة مدافعاً عن حق الشعب الفلسطيني ليس بالحكم الذاتي وحسب، بل بحقه في التمثيل الذاتي بشكل مباشر، فهُم ليسوا بحاجة إلى من يمثّلهم (أعيد صياغة استشهاده الساخر بجملة كارل ماركس الشهيرة في بداية الاستشراق) لأنهم قادرون على تمثيل أنفسهم. وبقي إدوارد سعيد منذ

حرب ١٩٦٧ حتى رحيله المبكر عام ٢٠٠٣، أعلى الأصوات المعبرة عن محنة الشعب الفلسطيني. لم يتوقّف نقده للاختلاق الكولونيالي للشرقي - رسم الموضوع بغية إخضاعه واستعباده - على الممارسة الأكاديمية والتفكيك التحليلي لجوهر خطاب الطرف المفرط القوة، بل انتقل في خطوة تالية إلى الحديث والسّرد متخذاً طريقهُ عبر رؤية ومنظور يسبر عبرهما المأزق الذي يحيقُ بأكثر الشعوب تعرّضاً للافتراء والقسوةِ الممنهجين. قدّم سعيد في أحد أبحاثه المهمّة في هذا الباب والتي يشي عنوانها بمضمونها: "رخصة الكلام" (١٩٨٤)[٩]، شرحاً مفصّلاً للمصطلحات الخاصة بسردٍ جريءٍ غيرِ هيّاب يمكّن المحرومين من رواية قصصهم الخاصة بأنفسهم: "*لا تتكلّم الحقائق عن نفسها مطلقاً، بل تتطلّب سرداً مقبولاً اجتماعياً يستوعبها ويعزّزها ويعرضها من ثمّ. ويتحتّمُ وجود بداية ونهاية لسردٍ من هذا النوع: في الحالة الفلسطينية مثلاً، تسوية وضع المنفيين في وطنهم قائمة منذ العام ١٩٤٨.*"[١٠]. تكلّم سعيد من قلب حركة التحرير الوطني الفلسطينية كصوتٍ متحدٍّ، رافضاً مشيئةَ التاريخ. انتشرت عدوى البلاغة والقوة في صوت سعيد المتحدي، ردّدت صداهُ شعوبٌ من مختلف أنحاء العالم وردّت على الإمبراطورية. كان التابع يتكلم بأعلى صوته ويعبّر بوضوح، وكما أصرّ: "*لأن التابع يمكنه الكلام بطلاقةٍ بكل تأكيد، ويشهد تاريخ حركات التحرّر في القرن العشرين على ذلك.*"[١١].

بعد أكثر من عقدٍ على نشر الاستشراق وحضوره الطاغي في حقول الدراسات الما بعد كولونيالية ودراسات التابع، نشرت غاياتري سبيفاك آنذاك بحثها الأسطوري "هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟"(١٩٨٨)، حيث تذكّر بالنقطة التي تناولها جيمس كليفورد في نقده اللبق نسبيّاً للاستشراق قبل عقدٍ تقريباً وتمضي بها نحو نقدٍ أكثر جذريّةً لماهية ووظيفة أساليب التمثيلات النقدية التي تتهافت سهواً في مزالقَ جوهرانية وإجماليّة[١٢].

أتابع فيما يلي التفاصيل التي عرضتها في الفصل السابق حول بحث سبيفاك. لقد سعت سبيفاك إلى كشفِ الالتباس الذي يكتنف أيّة

محاولة في السياق الما بعد كولونيالي لتفكيك الجوهر الخطابي للموضوع الكولونيالي، فقد جادلت في أن الفرضيات الما بعد كولونيالية ذاتها إنما تؤبّد في الحقيقة الصّدارةَ المعرفية للكولونيالية بدءاً من أسسها الاقتصادية إلى سطوتها السياسية وصولاً إلى هيمنتها الثقافية. غاية سبيفاك الرئيسية في هذا المبحث كما يُفهم من عنوانه، هي أسلوب إنتاج المعرفة حول التابع، مخضعةً المسلّمات الأساسية للناقد الما بعد كولونيالي للنقد الشديد، والعاجزة عن تمثيل أي شيء على الإطلاق. هنالك في شخصية الناقد الما بعد كولونيالي، ثمّة خصلةٌ من الغطرسة السيادية التي تتماهى مع الذات العارفة ترصدها سبيفاك وترومُ وضعها تحت مجهر النقد (لنتذكّر أن السّمات الذكورية في موضوع السيادة ذاك هي مسألة جوهرية بالنسبة لسبيفاك)، كيما تُظهرَ أنه هو الآخر متواطئٌ في تجريد التابعين من ذواتهم بإنكاره عدم تجانسهم، وهو بذلك يرتكب في حقّهم عنفاً معرفياً فظّاً. التابع ليس كتلة فردية صمّاء، إنه عالم لا متجانس متباين الخواص، كينونة اجتماعية لها طبقة ولها ثقافة أيضاً. وهكذا لا يمكن تمثيل التابع من دون أن يُنتَهك، وهذا التمثيل يمارس عنفاً معرفياً ضدّ حقيقة تباينهم وقابليتهم للتمثيل. تؤكد سبيفاك على وجود مشكلة محورية في تمثيل التابع عبر ذلك التمركزِ الكلمي Logocentric، لأنه يعزّزُ صلابة القوّة المؤثِّرة، المرفوضة والافترائية، في بنية الموضوع الكولونيالي. وبالقدر الذي تدعم فيه سبيفاك المشروع المُشترَك لدراسات التابع وتستحسنه باعتبارها عضواً فاعلاً فيه، ترى أيضاً أن أصحاب المشروع مخطئون في اعتقادهم أنّهم قد منحوا صوتاً للتابع، لأنهم بافتراضهم هذا يوسعون رقعة الفضاء الثقافي الخاص بموضوع السيادة الأوروبي – دونما نقدٍ كاف - على مستوى العالم. تتابع سبيفاك ماضيةً نحو منبع السيادة المفترَضَة تلك، وتمارس نقداً حادّاً على ما سُمّيَ "ناقد موضوع السيادة" في قلب أوروبا حين تعرضُ لوجوه القصور لدى ديريدا وفوكو (بدرجة أقل لدى الأول منها لدى الأخير) في التفكيك النقدي لموضوع السيادة ضمن رؤيةٍ كوكبية تتضمن حقيقة "التجريد من الذات" في النسق الكولونيالي، وتضيف

إلى ذلك نقدها لما تسمّيه الماركسية "الدولية" في تنميطِها للتابع. ثمّ تخلص إلى نتيجة مفادها أن دراسات التابع، والماركسية الدولية، والنقد الأوروبي لموضوع السيادة، تتفق معاً على فرضية وجود صيغةٍ نقيةٍ للوعي.

في المنظور الفرنسي، يوجد مراوغةٌ في دلالات "اللاوعي" أو "مسألة القمع الذاتي" تملأُ خفيةً حيّزَ "الصيغة النقية للوعي"، بينما تبقى الصيغة النقية للوعي في الماركسية العالمية الثقافية الملتزمة، سواء كانت في العالم الأول أم الثالث، حجرَ الأساس النموذجي، ما أكسبها في كثير من الأحيان سُمعتَهَا العنصرية والجنسوية. ويستلزمُ أن تقوم مجموعة دارسات التابع بتطوير آلية عملها تبعاً للمصطلحات غير المعترف بها في خطابهم الخاص[١٣].

أثارت سبيفاك القلاقلَ عبر طرحها هذا السؤال المُقلق "هل بمقدور التابع أن يتكلم؟" في عموم قضية التمثيل مستهدفةً كلا المستشرقين والشرقيين، إن جاز القول، لتنكر عليهم حق الحديث بالنيابة عما كان جورج هربرت ميد George Herbert Mead ليسمّيه قبل جيلين من إثارة هذه القضايا ب: الآخر المُعمّم[١٤]، لأنه بمقتضى ذلك التنميط للآخر المُعمَّم باعتباره "تابعاً"، يؤكّد النقاد الما بعد كولونياليون على موقعه الأدنى في معادلة القوة مع الكولونيالية والكولونيالية الجديدة. تبدو سبيفاك في بحثها أكثرَ اعتدالاً في تناولها للمنظرين التابعيين الما بعد كولونياليين مما هي عليه فيما يخصّ الما بعد بنيويين الأوروبيين، غير أنها تتوجه بصرامة إليهم قائلة إنكم تفعلون عكس ما تمليه عليكم رغباتكم، إذ أن بصيرتكم قد ألقت غشاوة على رؤيتكم، وجدلكم الخاص قد أبطلَ مأثرَتُكَم الهادفة. نخلصُ مما سبق إلى أن التّابعيين محكومون باللعنة إن هم فعلوا (أي مثّلوا التابع) لأنهم يقومون بذلك بتنميط التابع، أو إن لم يفعلوا ولزموا الصّمت أمام مشهد الأعمال الوحشية اللّا معقولة[١٥].

إن كان لعمل سبيفاك أن يُقرَأ من زاوية قيمته الظاهرية، فيمكن اتّهام سبيفاك (وقد اتُّهِمَت فعلاً) بالجوهرانية في تصورّها الخاص عبر إعادة

صياغتها للعالم تماماً حسب تقسيمه الكولونيالي بين الأوّل والبقيّة، وإخفاقها في رؤية التماثلات البنيوية بين شقيّ التقسيم الكولونيالي التي تتبدّى أمارات انهيارها اليوم في ظلّ "العولمة". على أية حال، ليست قوة السؤال الذي تطرحه سبيفاك في ثنائيته المفترضة التي تمنحه الديمومة، وإنما في الغموض الذي يكتنف المسألةَ التي تطرحها. وأعني، هل بمقدور التابع أن يتكلّم بلغةٍ تابعيّة تشكّل قاعدة قاموس تحرري، تتآلف مع ظرفِ التبعية، وتكفيه/ها غائلةَ الوقوع في فخ هذا الظرف مجدّداً؟ ليست القضيّة هي في حيثية متى وكيف يمكن للتابع أن يتكلم، بقدر ما هي في إمكانية أن يكون هذا الصوت مسموعاً. وعلى العكس من ذلك تماماً، تتكلّم سبيفاك وتُسمَعُ وتُفهمُ معاً وبكل سهولة لأنها تنطق بلغة مألوفة، لغةِ مضطّهديها، والمسألة هي في جدل الخطاب الذي يقيّد التابع إذ أن المُضطّهِد قد أسس سلفاً وعلى الدوام لغة الحوار، فحينما يقبِلُ النّشطاءُ التابعيون والنقاد على الكلام بالنيابة عن التابع فإنهم يتحدثون لغة المُضطّهِد، يشاطرونَه الاستعارات الخاصة بتصوراته، ويتوسّلون سيادة موضوعه، وبمقتضى الهيمنة التي مكّنَها سلفاً في العالم للمعنى المتضمّن في الخطاب، يكون خطاب مناوئي الكولونيالية مفهوماً في هذه الحال[١٦].

الخطر الذي يتهدد موقع سبيفاك، هو في تحويل مسألة التابع (كدلالة على المحروم اقتصادياً، والمقموع سياسياً، الصّامت خطابُه والمُنكَرَةُ ثقافتُهُ) إلى مجرد مقترح خطابي بحت.

التّابع في العالم الواقعي كما هو الحال في جميع الثورات، يرتكب أفعالاً عدوانية عنيفة اتجاه قامعيه ومحتليه ويُقتَلُ بسبب ذلك (فلسطين كحالة رئيسية ومؤخراً في أفغانستان والعراق). يحدّ وضعُ المثقفين، أكاديميين أو سوى ذلك، من مسألة التمثيل (كخطاب وكظاهرة) إلى درجة كبيرة بسببِ تفكيرهم في تلك القضايا كمتفرّجين وليس كمشاركين فاعلين. على الرغم من أن هذا الاتجاه يشكّل عائقاً لا يستهان أمام بحث سبيفاك، إلّا أن السؤال الذي تطرحه يبقى منطقيّاً على أرض الواقع حيث يثورُ التابع.

لم تكن مضامين جدلية سبيفاك محدودةً بالتمثيلات الخطابية، إنما هي خلاصاتٌ سياسية واضحة لتأملاتها النظرية. وكيف سيمكن لأي ناشطة أن تجهر بصوتها عالياً لتقول شيئاً بالنيابة عن أي شيء فيما لو أخذنا بالقيمة الظاهرية فقط لعملها؟ لقد وضعت وبصورة ممنهجة سيلاً من الاتهامات بالعجز السياسي أمام التفكيكيين على مرأى ومسمع الجميع. سرعان ما أدركت سبيفاك باعتبارها ناشطة ملتزمة استحالة الوضع الذي حشرت فيه "نظرياً" زملاءها ورفاقها، وسَعَت في تصورها الختامي "للجوهرانية الاستراتيجية" إلى تدارك هذه المحدودية وطرحت مواقع نوعية يمكن الاعتماد فيها على الجوهرانية بشكل فعال (سياسياً) كاستراتيجيةٍ ضدّ ذاتها "الاستعمال الاستراتيجي للجوهرانية الوضعية"، وصرحت أنها قابلة للتطبيق على خير وجه في "المصلحة السياسية المرئية بدقّة"[١٧].

تغيّر مصير دراسات التابع بعد تدخّل سبيفاك النقدي وتوزّع في مساربَ عدة، إما في التقدم السياسي والأعمال البحثية الرائدة والمسهبة لدى أعضاء المنظومة أمثال بارثا تشاترجي وغايان باركاش، أو في إعادة توجيهه ضمن الابتذال البرجوازي لدى هومي. ك. بابا Homi H. Bhabha واستغراقه الشخصي المفرط في الهاوية المتعلقة بالبينيّة liminality، أو في محاولةٍ نكوصية لإنقاذ مشروع التنوير الأوروبي تحت قناع فرز موقع أوروبا من جديد على خارطة العالم Provincializing Europe الذي طرحه ديبيش تشاكرا بارتي Dipesh Chakrabart[١٨].

وكما أشرت في الفصل السّابق، قام ارنجيت غوها نفسهُ في محاضراته المذكورة والتي نُشرت لاحقاً تحت عنوان: "التاريخ على حدود كتابة التاريخ"، بإحياء شبح هيغل لوضعه في مواجهةٍ مع حكائيةٍ ملحمية كتأريخٍ بديل. بهذا يكون سؤال السيادة وامتداده الإمبراطوري في السياقات الكولونيالية قد أضحى أبكم وصوَرِيّاً بالتدريج ضمن مجال دراسات التابع.

ردّ إدوارد سعيد في الإصدارات اللاحقة للاستشراق بشكل مستفيض ومقنع على كل أجناسِ الاتهامات التي طالت الجوهرانية و"الأنسنية الباقية"

في كتابه المشهود، وأشار إلى نقطة بالغة الأهمية بعد سنوات طويلة من الاستشراق عام ١٩٩٥: *"في أوساط الطبقة الأكثر صرامةً وتعنّتاً من الأكاديميين الأمريكيين والبريطانيين، وقعَ الاستشراق ومجمل أعمالي الأخرى بالطبع، في مرمى الهجمات المُستَهجِنَة والرّافضة بسبب اتّكائه على الأنسنيّة "المتبقيّة"، وتناقضاته النظرية وعدم كفايته بل وطبيعته العاطفية ربّما، ومن دواعي سروري أن يكون على هذا النحو! الاستشراق هو كتاب مُحازِب وليس ماكينةً نظرية"*[١٩]. لاحقاً في تقديمه للاستشراق عام ٢٠٠٣، استمر سعيد في إصراره على نزعته الأنسنية: *"فكرتي في الاستشراق هي في الاستهداء بالنقد الأنسني لفتح ميادين جديدة في الكفاح... لقد أسميت ما أحاول فعله "بالأنسنيّة"، الكلمة التي أصرّ على تداولها بعناد على الرغم من الإقصاء الازدرائي للمصطلح من جانبِ نقاد ما بعد الحداثة المتمرّسين."*[٢٠]. الجمع بين هذين التوكيدين - "الاستشراق كتابٌ محازب وليس ماكينة نظرية" و"الأنسنية العنيدة الجريئة" – هو حبل النجاة الذي جنّبهُ تبِعةَ التورّط في القضية الشائكة لموضوع السيادة وفي احتمالية إسباغه أي صيغةٍ من الجوهرانية عليه.

جاءت أنسنية سعيد "العنيدة" كما يصفها، في تفصيل نظري موجز في أول كتاب يصدر بعد وفاته "الأنسنيّة والنقد الديمقراطي" (٢٠٠٤)، حيث يقدم فيه إعادة شرح مفصلة لإيمانه الذي لا يتزعزع بالأنسنية مستأنفاً حواره مع الإشكال المركزي الذي رصده جيمس كليفورد والمتعلّق بموضوع السيادة والجوهرانية في الاستشراق. في الصفحات الأولى من الأنسنية والنقد الديمقراطي، يستهل سعيد حديثه بالموافقة على نقد كليفورد ويتنازل قائلاً:

> *"كان كليفورد محقاً من عدة وجوه، وكان وفودُ النظرية الفرنسية إلى أقسام الدراسات الإنسانية في الجامعات الأمريكية والبريطانية في الستينات والسبعينات، قد ترافقَ مع هزيمة، إن لم أقل قد تسبب في الشلل، ما كان يعتَبَرُ أنسنيّةً تقليدية، على يد القوى البنيوية وما بعد البنيوية اللتين تبنّت*

كلتاهمــا موضوعــة مــوت الكاتــب وأفضليــة الأنظمــة المعاديــة للأنســنية كمــا نــرى في أعمــال ليفــي شــتراوس، وفوكــو نفســه، ورولان بــارت. لقــد واجهــت ســيادة الموضــوع – هنــا أســتخدم العبــارة التقنيــة لمــا اعتقــدَ التنويــر أنــه فعلــه مــع فكــرة المبــدأ الديكارتــي، الــذي أُريــدَ لــه أن يكــون مركــزاً لعمــوم المعرفــة الإنســانية وقــادراً بالتــالي عــلى تنميــط العقــل في ذاتــه – تحدّيــاً أمــلاهُ مــا اســتند إليــه فوكــو وشــتراوس مــن أعمــال مفكريــن أمثــال كارل ماركــس، فرويــد، نيتشــه، واللغــوي فرديناــد دو سوســير Fedinand De Saussure. لقــد أظهــرت هــذه المجموعة مــن الــرواد في الواقــع أن وجــود منظومــات التفكــير والإدراك المتعــالي عــلى القــوة الكامنــة في الــذوات الفرديــة، البــشر الذيــن يقيمــون في قلــب تلك المنظومــات (المنظومــات من مثــل "اللاوعي" لــدى فرويــد أو "رأس المال" لــدى ماركــس)، لا يمنحهــا بالنتيجة (أي المنظومــات) أيــة ســلطة عليهــم، فهــي إمــا أن تســتعمِلهم أو تُســتعمَل مــن قبلهــم، وهــذا مــا أصبــح متعارضــاً بالقطــع مــع لــبّ التفكــير الأنســني وأزيــحَ الإنســانُ المُفكّــر بنــاء عليــه أو تدنّــى حضــورهُ إلى حالــة اســتقلال ذاتــي وهمــي أو مُتخيَّــل"[٢١].

يتابع سعيد بناءً على هذا الاعتراف، نحو شرح رؤيته للأنسنية التي تختلف بأشواط عن كونها *"نوعــاً مــن الإجمــال والجوهرانيــة للاتجاهــات التــي حددهــا كليفــورد"*، ويضيف على ذلك مخالفتَهُ *"للجدليــة التــي ظهــرت مــع يقظــة الاتجــاه البنيــوي المناهض للأنســنية فيمــا بعــد الحداثة أو في مواقفهــا الرافضــة لما ســماه جــان فرانســوا ليوتــار Jean-Francois Lyotard السرديــاتِ الكــبرى للتنويــر والتحــرر"* [٢٢]. وخلافاً لذلك يصرّ سعيد على عدم وجود شكل من الإجمال والتنميط في الأنسنية التي يتبناها ويدافع عنها وهي كما يصفها:

"نقدٌ للأنســنية باســم الأنســنية، وقــد دُرّسَ ذلــك في الانتهاكات التــي مورِســتْ في تجربــة المركزيــة الأوروبيــة والامبراطوريــة. وتمكّــن البعــض مــن ابتــكار نمــط مختلــفٍ مــن الأنســنية كان

عالمياً، ومضبوطاً لغةً ونصّاً بطريقة تهضم دروس الماضي العظيمة. وأشير هنا إلى أورباخ، ليو سبيتزر Leo Spitzer، ومؤخراً ريتشارد بويرير Richard Poirier " [٢٣].

على هدى هذا المبدأ، يفصّل سعيد المصطلح الخاص بالنقد الديمقراطي في بقية صفحات كتابه، ممهداً الطريق نحو أنسنيّةٍ أكثر شمولاً. وسواءٌ اعتبِرت محاولة سعيد لحماية الأنسنية (الأوروبية) عبر تحريرها من المركزية الأوروبية مشروعاً ناجحاً أم لا، أو تضافُراً مع محاولة هابرماس حمايةَ الحداثة التنويرية عبر فتحها على نظريّته «الفعل التواصلي» (وقد جرى التعبير عن كلتيهما في ظل خواء سياسي) [٢٤]، فما يبقى مهماً في مشروع سعيد هو مرجعيّته في نشاطه السياسي الخاص كمعيارٍ لموقفه النظري حول ضرورة الذات العارفة (الجريئة حسب تعبيره). وكذا يضعها بنفسه:

«فقد أثبت لي نشاطي السياسي والاجتماعي بقدرٍ معقول، أنّ مُثُلَ العدالة والمساواة لها القدرة على تحريك البشر في كل أنحاء العالم - وفي هذا الباب يكون الانتصار الجنوب إفريقي في صراع التحرّر خير مثال- وأن فكرة أنسنة مُثُل الحرية والتعليم، لا تزال قادرةً على رفدِ أكثر الناس معاناة وحرماناً بالطاقة التي تمكّنهم من مقاومة الاحتلال العسكري والحرب غير العادلة، وتدعمهم كذلك في سعيهم لقلب الطاولة على الاستبداد والطغيان، تنتابني هذه الخواطر وأراها أفكاراً جيدةً وقابلةً للحياة» [٢٥].

* * *

يشير استنتاج سعيد هنا إلى جوهر موضوع التحدّي الذي بقي مثار جدل سياسي في عمله. تتأتى حالة الارتباك أمام الجوهرانية المفترَضَة لدى سعيد في جزء كبير منها، من قراءة الاستشراق (أو إساءة قراءته) ككتابٍ يفكك شرقَ المُستشرقين من دون تقديم اقتراح بديل حول ماذا وأين يكون الشرق الفعلي إذاً. ويصل الأمر بناقدٍ ألمعيّ من عيار جيمس كليفورد إلى

القول "*يكـرر سـعيد إيحاءاتـه حـول النـص أو التقليـد الذي يشـوّه ويطغى علـى بعـض السـمات الحقيقيـة أو الأصيلـة في الـشرق أو يتجاهلهـا ربّمـا. بينمـا ينكـر في موضـع آخـر أيّ كينونـة "لـشرقٍ فعـلي"، وفي هـذا المنحـى يبـدو أشـدّ ولاءً لفوكـو ونقّـاد مسـألة التمثيـل الراديكاليـين الآخريـن الذين يستشـهد بهـم... لـم تتوافـر أيّـة موثوقيـةٍ تردّ عـلى زيـف المسـتشرق*"[٢٦]. تدلّل الجملة الأخيرة في نقد كليفورد على تشويش عميق للغاية يلازمُ قراءته للاستشراق ككتابٍ يُعنى بمواقع جغرافية بينما هو في الحقيقة جدليةٌ حول العلاقات. استشراق إدوارد سعيد ليس دليلاً سياحياً حول لبنان أو الهند في نسخةٍ مُحسّنةٍ عمّا أنتجه المستشرقون من برنارد لويس حتى توماس فريدمان، مستبدلين شرقاً أكثرَ دقة وتحديداً بآخرَ مزيفاً، طالحاً وعتيقاً بالياً. الاستشراق فضٌّ لعقدةِ علاقة السلطة، ولجوهر الخطاب الخاص بالمكان المُراد السيطرةُ عليه، حيث يكون الخاضعُ ذليلاً فيه.

في التحدي لذلك الخنوع المؤسَّسْ، لا يتبقّى أمام التابع من لغةٍ يمكن له أن يتحدّث من خلالها بدقة ووضوح وبأملِ أن يكون صوته مسموعاً سوى لغة العنف. بالعودة إلى ما انتهى إليه بحث سبيفاك "هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟"، لم يكن أمامها خيارٌ لترميم التمثيل الذاتي الفاعل سوى الاستعانة بفعلٍ عنفيٍّ متسامٍ وإشكالي - العنف الانتحاري للفتاة بهارودي (المشار إليها في الفصل السابق) -. العنف الانتحاري في حالة بهارودي كان تحديّاً للقيادة الثورية التي طلبت منها اغتيال معارض سياسي، بينما تجري حوادث العنف الانتحاري الفلسطيني والفيتنامي في سياق عنفٍ استنزافيّ، ولا يختلف الأمر في الحالتين عن تعويض عنفيّ مشوبٍ بالعاطفة لغياب التمثيل الذاتي الفاعل.

قبل أن ينظّر فرانز فانون بزمن طويل للعنف المتحدي في أساس الحركات المناوئة للكولونيالية، قدّم جورج سوريل George Sorel، ولعلّه المنظّر الأعظم للعنف في القرن العشرين، في عمله تأملات في العنف Reflection On violence (١٩٠٨) شرحاً مفصلاً حول طبيعة ودور

العنف باعتباره حالة تتكاملُ مع العملية الاجتماعية لرأس المال. كان عمل سوريل توصيفاً للعنف البنيوي في عملية رأس المال أكثر من كونه إدانةً له. يُظهر قولُ سوريل إمكانيةَ التطبيق الشامل لتوصيفه:

"لا يجعـل العنـفُ البروليتـاري المسـتقبلَ الثـوري يقينـاً وحسـب، لكنّـه فيمـا يبـدو أيضـاً الوسـيلةَ الوحيـدة التـي تمكّن الأمـم الأوروبيـة - المغيّبـة عـن الوعـي تحت تأثـير سـحر المبادئ الإنسـانية- مـن اسـتعادة حيويتهـا السـابقة.

هـذا النمـط مـن العنـف يُجبِر الرأسـمالية أن تقيّـد اهتمامها بدورهـا المـادي حـصراً وأن تتجـه نحو اسـتعادة الميـزات الحربية التـي حازتهَـا في السـابق. إن طبقـة عاملـةً متماسـكةً ومنظّمـة لهـا أن تجـبر الطبقـة الرأسـمالية عـلى الاسـتمرار في حربهـا الصناعيـة بحـزم. وإذا كان لبروليتاريـا ثورية ومتحـدة أن تواجه طبقـةً وسـطى غنيـة تواقـة للإخضـاع والسـيطرة، سـيكون المجتمـع الرأسـمالي آنـذاك قـد وصـلَ إلى تمامـهِ التاريخـي"[٢٧].

ما صرّح به فانون هو استجابةٌ وتقديرٌ لحقيقة ما ذُكر آنفاً قبل زمنٍ طويل من قوله:

"الوطنـي الـذي يقرر وضـع البرنامـج قيـدَ الممارسـة، ليصبح دافعـه المُحـرّك، هـو مُهيّـأ للعنـف في جميـع الأوقـات. يتضّـح لـه منـذ المولـد أن هـذا العالـم الهزيـل الـذي تعمّـهُ المحظـورات، لا تُمكـن إثـارة الشـكوك في صحّتـه إلا عـبر العنـف المطلـق"[٢٨].

في النهاية، لم يفلح نقد سعيد الديمقراطي ولا الجوهرانية الاستراتيجية لسبيفاك في إنقاذ أنسنية التنوير الأوروبي أمام بقية العالم، أو في تخليص الموضوع الكولونيالي من العبودية الحتمية للذات السيادية الأوروبية التي نمّطت العالم وأجْمَلتْهُ في إطار من الخنوع والخضوع. وتلك مسألةٌ تعود في أصولها البعيدة إلى الحقيقة التاريخية والفلسفية التي قُدّم المشروع الأوروبي في مستهلّها في قالبٍ من المصطلحات الإقصائية

النوعية. لا يجدي نفعاً إنقاذُ الحداثة الرأسمالية في المشروع الأوروبي – في جوهرها الذاتي السياديّ وفي أنسنيّتها التنويرية - في محطات امتدادها الكولونيالي، إذ أنّ بناءَ قاموسها المجازي ذاته قد قام على مصطلحات مواتية للقلّة ومجحِفة للبقية الغالبة.

إذا كان هيغل مسؤولاً بشكل رئيسي عن وضع الكولونيالية في تاريخ العالم ضمن سياق الحداثة الأوروبية، فقد كان عمانوئيل كانط المعبّر الأصيل عن مسألة السيادة الأوروبية على حساب بقية الشعوب التي حُشِّدَت وأُخْرِنَت (تحولت إلى آخر) بالنتيجة، عبرَ إنكار حقها في التمثيل التاريخي الذاتي. تسوقُنا قراءتنا لأعمال كانط النقدية الثلاثة الشهيرة في ضوء ذلك إلى القول بعدم نزاهة هذه الأطروحات الفلسفية الثلاث في تأسيسها لمسألة السيادة. لدى قراءتنا لعمله النقدي الأوّل "نقد العقل المحض" (١٧٨١-١٧٨٧) في هذا السياق، نرى أنه يُنصّبُ الأوروبي (الأوربي فقط) ذاتاً عارفةً متفرّدة، سيادية وتتصدر بقية العالم. في الميتافيزيقيا، ونظرية المعرفة، علم الكونيات، علم النفس وفي النهاية علم اللاهوت، وبالنتيجة، يكون النقدُ الأول إقصائيّاً، محليّاً، مسيحيّاً، وأوروبيّاً[٢٩].

في الواقع، يطرح كانط في شرحه للعقيدة المتسامية للعناصر، الموضوعَ الأوروبي كواجهةٍ تتصدر كلا الجماليات المتسامية (الحيّز والزمان) والمنطق المتسامي (التحليلي والجدلي). وسواءٌ تحرّكنا في الاتجاه التحليلي للمفاهيم والمبادئ أو في الاتجاه الجدلي للمخيّلة والعقل المحض، سنرى الذات الأوروبية العارفة قد اتخذت موقعها الملائم كمتحدّث كليّ العلم يقبضُ على قدرِه المحتوم، وبينما تنتهي الأخلاقية الزائفةُ لذلك القدَر على ضفاف الدانوب، تفردُ استحقاقاتُها الكولونيالية أجنحتَها على عموم الكوكب. ثمّ يعرض كانط لبنيةِ فلسفته الأخلاقية ضمن النقد الثاني "نقد العقل العملي" (١٧٨٨)، مقدّماً حريّة الإرادة كقوة معيارية لعالمٍ تُمكِنُ معرفتُهُ، وتضعهُ رهن إشارة الذّات العارفة التي فصّلها آنفاً في العقل المحض.

إضافةً إلى مركزية الإله المسيحي في مفهوم كانط لكلا العقلين "المحض" و"العملي" (وتعبيره عن موضوع السيادة الأوروبية بالتبعية من ثمّ)، فالسبب في كون الذات العارفة بالنسبة له وبالنسبة للتنوير الأوروبي في عمومه هي السيادة الأوروبية، والعالم المُمْكِنةُ معرفتُهُ هو ما تبقى من العالم (الغير الأوروبي)، يتضّح تماماً في ثنائية أبيض وأسود، إن صحّ التعبير، التي اتّسم بها نصه المبكر ما قبل النقدي "ملاحظات في مشاعر الجميل والجليل" (Observations on the feeling of the Beau-tiful and Sblime -1763)، لا يدَعُ كانط هنا مجالاً للتفكّر فيمن تكون هي الذات السيادية (العارفة). في بيان النّبذِ العنصري لكل شعب على وجه الأرض باستثناء الأوروبيين، يمضي إسقاطهُ في اتجاه أكثر خطورة من مجرّد قوله لجمهوره الأوروبي إنهم الصورة الأسمى للجميل والمهيب. بعد وسمِ غير الأوروبيين بأنهم "جوهرياً" منحطّون، "غير أسوياء"، "منغمسون في الشهوات"، "فاحشون"، "دميمون"، "مستبّدون"، "بائسون"، "جهلة" وقبل كل شيء "مُشوّهون"، لا يترك كانط فسحةً للتأوّل فيما سنقرأ في تأكيده التالي، في مثاله عن "الرجل الزنجي":

> *"هل يستحق ما يقوله نجّار زنجيّ أي اهتمام؟ باختصار، كانَ هذا الرجل أسود تماماً من رأسه حتى أخمص قدميه، وذلك دليلٌ كافٍ على أن ما قاله مجرّد حماقة"*(٣٠).

لا يجب أن تحولَ تلك النّفحة العنصرية في هذا الشاهد، دون النّظر في النقطة الأكثر خطورة وهي أن كانط لا يمارس الإقصاء بحق إنسانٍ واحد أو سلالة من ثقافات باعتبارها كينونةً عاجزةً جوهرياً أمام التصورات المتفوقة (الأوروبية) حول الجميل والمهيب وحسب. بل يُنبِئُ عمله النقدي الثالث "نقد القدرة على التحكيم"، عن أنّ ملكوت الجماليات بالنسبة لكانط يصبّ في الغاية التي ينتهي إليها عملاه الأوّلان، الذات العارفة والعالمُ الممكنة معرفته، وأنّ موضوعه الأوروبي المؤَسَّس هو القادر على معرفة كنهِ الذّاتية الغامضة في الجميل. عدا عن أنه أدنى كثيراً في سويته العقلانية

من الذات الأوروبية في قضايا الجماليات، فهذا (الشرقي) الغير أوروبي هو جزء لا يتجزأ من العالم المموضَع (الممكنة معرفته)، وهو تحت رحمة الذات الأوروبية صاحبة المعرفة[٢١].

بينما وقع كل من سبيفاك وسعيد في فخ المأزق الشائك للموضوع الأوروبي، عبر طريقين مختلفين أساساً لكنهما يلتقيان في النهاية، بقيت الذات مثار اهتمامهما (الذات الما بعد كولونيالية)، سواءٌ كانت في الهند بعد استقلالها أو في فلسطين التي لم تتحرر بعد، وبحاجةٍ إلى التحرّر. ولن يكون هذا التحرر ممكناً إلا من خلال نزعةٍ مكافحة تتسم بها الذات المتحديّة التي يتعارض تمثيلها الذاتي المستقل مع قدَرِها التاريخي. موضوع التحدي يقيم سلفاً بين أنسنية سعيد النقدية وجوهرانية سبيفاك الاستراتيجية، وقد انصرف عنه كلاهما وتركاه من دون تعديل نظرياً، بينما جسّداه سياسياً في الوقت عينه.

* * *

كيف لموضوع التحدي هذا أن يتحقق خارج ممارسة ثورية؟ في عمله "الحضارة والجنون" اكتشف ميشيل فوكو كيف توجّب على الأوروبيين وهم في مرحلةِ "نضجهم العقلي" أن يسجنوا "اللامعقول" في بيوت اللجوء التي أقاموها لهذا الغرض، كيما يؤمن ويطلق العنان للمزاعم الكولونيالية للعقل الأداتي. افترض فوكو أن "جوهر الجنون كمرض عقلي في نهاية القرن التاسع عشر":

> *"يعطي دليلاً على حوار متصدّع، يقدِّرُ سلفاً أن العزلَ قد دخل حيّز الفعل، ويرمي أولئك المتلعثمين في غياهب النسيان، وكذا يتمّ السجال بين العقل والجنون، كلمات معيبة لا تندرجُ في جملة مفيدة. إن لغة الطب النفسي هي مونولوج العقل حول الجنون، وقد تأسست على قاعدة صمت كهذا. لم أسعَ مطلقاً لكتابة تاريخ لتلك اللغة، بل إلى ممارسة التنقيب في شعاب ذلك الصمت[٢٢].*

ما اكتشفه فوكو في تلك الجزر من بيوت اللجوء المنتشرة في أوروبا، له امتداد قاريّ أوسع كثيراً وقد أخفق في رؤيته بلا ريب، حيث حالَت حدّة اندفاعه إثر اكتشافه تلك الزنازين المحجوبة عن الأنظار من دون النّظر أبعد نحو "الشّرق"، الموطن الرئيسي للّامعقول الأوروبي. لقد رسمَ الأوروبيون وصاغوا في سياق نضجهم العقلي مخاوفهم الرهيبة في شرقٍ غرائبيّ قصيّ، اخترعوه ليبغضوه، وشيطَنوهُ ليحكموه.

مالم يحظَ بملاحظة فوكو، تُركَ ليكتشفه إدوارد سعيد وليعرّي الجذور الوحشية للاستشراق الأوروبي، ليس فقط في عملية مسحهِ لقارة واسعة بغية حكمها، بل في جعله مركزاً للمختلين عقلياً وسجناً لمخيّلتهم الخائفة. إنه الإنجاز الذي تفرّد به سعيد ليرى ويُرِي كيف استندت الكولونيالية الأوروبية في سيطرتها الواسعة على العالم على إنتاجٍ ممنهجٍ للمعرفة حول الشرق الذي تبغي حكمه. حلّلَ سعيد في استطرادٍ لاكتشاف ميشيل فوكو الرئيسي المتعلق بالصلة العضوية بين المعرفة والسّلطة، النّمطَ والمنهج في تجريد العالم من ذاته بهدف حكم الكوكب وحرمان سكانه من حق التمثيل الذاتي التاريخي وقول: "لا"!

سرعان ما لاحظ نقاد بارزون لاستشراق إدوارد سعيد أمثال جيمس كليفورد، أنه توجّبَ على سعيد كيما يتمكن من الكلام، أن يتكئَ على المعايير المعرفية الخاصة بموضوع السيادة ذاته الذي يضعه تحت مبضع التفكيك. وقد توسّعت سبيفاك لاحقاً في ذلك النقد لتبيان كيف أن مجمل النسق المعرفي لدراسات التابع كان في الحقيقة تنميطاً يتقاطع فيه موضوع السيادة الأوروبية وهدفه الكولونيالي، كما كان على الضدّ من إجمال الفرضيات المعرفية المستترة لكليهما. كان سؤالها "هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟" بلاغياً تماماً. فليس بمقدور التابع أن يتكلّم إلّا بلغة مضطّهديه وخاصّة عندما تُقدّمُ في صيغةِ دعوةٍ تحرريةٍ ظاهرياً من قبل ناقدة ما بعد كولونيالية.

بينما سعت "الأنسنية العنيدة" لإدوارد سعيد كما يسمّيها، إلى الخوض في حقل النقد الديمقراطي حيث تتعدد وجوه الذّات العارفة التي تمارس النقد الذاتي أيضاً، بقي مأزق سبيفاك الخاص متأرجحاً بين العنف الانتحاري للناشطة الثورية من جهة والسياقات الملتبسة "للجوهرانية الاستراتيجية" من جهة أخرى. وسواءٌ تحدّث كلاهما انطلاقاً من السلام النسبي في الهند الما بعد كولونيالية أو من الحرب الدائمة في فلسطين في ظل احتلال وحشي، بقي سعيد وسبيفاك عالقين في شركِ جهودهما البطولية لإنقاذ الذات العارفة (الأوروبية) وتحريرها بغية الوصول إلى تمثيل تاريخي ذاتي في صيغة فعلٍ تحرريٍّ عالمي، غير أنهما نجحا في التطبيق العملي عبر تمثيلهما الشخصي الفاعل لمسألة التحدي في صيغتين ترفضان التكيّف مع السلطة.

تتمةً لتمثيل سعيد وسبيفاك الشخصي لمسألة التحدي في تطبيقٍ عملي، يأتي تنظير فانون الثوري للعنف كأسلوبِ عملٍ للمقاومة المكافحة ضد جنون رأس المال في المنطق الكولونيالي. لم يكن فانون بل جورج سوريل في عمله "تأملات في العنف" هو من نظّر للعنف باعتباره المحرك الأوّلي في عملية رأس المال، ليس العنف الموجَّه نحو غاياتٍ سياسية مباشرة فقط، بل العنف كبديل عن العقل، العنف الممتد حتى ملكوت الأسطورة وبعبارة أخرى، يلقي العنف بظلاله على *"مجموعة الأيقونات والتي بالبداهة وحدها، وقبل أية تحليلات يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار، لقادرةٌ على إثارة مشاعرِ الكتلة الجماهيرية المنسجمة مع التظاهرات المختلفة للحرب التي تتولاها الاشتراكية ضد المجتمع الحديث"*.[٣٢]، وما فعله فانون هو الإشارة للقوة التحررية لهذا العنف بصورة خاصة في الجانب الكولونيالي:

> *"إذا كان لي أصف الأمر بدقة، فهو ما نجدهُ في الكلمات الشهيرة: "الأخيرُ يجب أن يكون أولاً، والأول أخيراً" يكون إسقاط الكولونيالية من خلال وضع هذه المقولة موضع الممارسة العملية... لأنه إذا كان على الأخير أن يكون أولاً، فلن يحدث ذلك إلّا بعد صراع مريرٍ جداً وحاسم بين أنصار*

الطرفين... الوطني الذي يقرر وضع البرنامج قيدَ الممارسة، ليصبح دافعه المُحرّك هو مُهيّأً للعنف في جميع الأوقات. يتضّح له منذ المولد أن هذا العالم الهزيل الذي تعمّهُ المحظورات، لا تُمكن إثارة الشكوك في صحّته إلا عبر العنف المطلق.»[٣٤].

استرعى مخملباف وصناعته السينمائية انتباهي مذ علمتُ أنه في عمر السابعة عشرة، كان قد شهرَ مديةً بنيّةِ مهاجمة رجل شرطة كي يسلبه سلاحه ثمّ يسرق بنكاً معلناً قيام الثورة. وحين قابلته للمرة الأولى في آب/ أغسطس ١٩٩٦ أثناء مهرجان الأفلام الدولي في لوكارنو كان قد أصبح صانع أفلام يحظى بشهرةٍ عالمية. تلك المساحة - الاحتراف الخلاق في ذاتٍ متحدية - هي ما ستكون موضوع الكتاب الذي كتبته عنها فيما بعد.

اللحظة الحاسمة للذوات المُستَعمَرَة هي في التحدي العنيف لمصيرها. في جدليات ذلك التحدي تكون الكولونيالية ذاتاً عارفة من دون أن تكون ممثلة لنطاق كولونيالي من التنميط والإجمال وموضوع السيادة، وتغدو الفكرة في "موضوع التحدي" عمليةً من الناحية النظرية في سياق التطبيق العملي الثوري فقط. علاوة على ذلك، فإن اهتمامي بسينما مخملباف يعود بالأصل إلى شخصيته الثورية كمتمرّد، وتكمن أهمية صناعته السينمائية في ماضيه كناشط ثوري، فهو مناضلٌ إسلاميٌ نشأ من قلب الحراك الثوري الكاسح ليصبح واحداً من أكثر أصحاب الرؤى أهمية في نطاقه. التحول الجمالي في نزعته التمردية من ناشط مكافح إلى صانع أفلام له رؤيته الخاصة هو الجانب الأكثر أهمية في سينما مخملباف، وهو ما يجعله حالة مؤثرة لإعادة النظر جذرياً في أزمة هذا الموضوع ضمن الشروط الكولونيالية وما بعد الكولونيالية.

جاءت عودتي إلى السينما الإيرانية في العموم وسينما مخملباف بالخصوص، في أعقاب الطريق المسدود الذي وصلَتْ إليه نظرياً جميع المناهج السياسية المناوئة للكولونيالية والتي أصابها الجمود فعلاً حتى

في محاولتها تفكيك الإرث المُوهِن للحداثة الكولونيالية. لقد خطّت كل الحركات الوطنية المناهضة للكولونيالية قاموسها الأيديولوجي بمصطلحات دجّنتها الحداثة الكولونيالية، داعمةً في ذلك السردَ الفخمَ حول "الأمّة" ورونقها السياسي، قامعةً أشكالَ التضامن الما قبل وطنية، وفارضةً نوعاً من الوصاية على الحركات التحررية العبر - وطنية. ليس مبحث سبيفاك "هل بمقدور التابع أن يتكلم؟" مجرد نقد خطابي لموضوع السيادة، وقد حقق نتائج بعيدة المدى في سياق التطبيق العملي الثوري. والسبب في ذلك أن الثورات حينما تعلن على أرض الواقع، إنما تُعلن تحديها باللغة الأيديولوجية الخاصة بموضوع السيادة الذي تقف على الضدّ منه سياسياً، وتتبنّاها معرفياً في الآن ذاته، وتنبئُ تجربةُ الحركات المناهضة للكولونيالية على مدى المئتي عام الأخيرة عن عبثية أنساق المقاومة الأيديولوجية أو السياسية المختلفة للحداثة الكولونيالية. في عملي لاهوت الغضب Theology Of Discontent، رغبتُ في توثيق الكيفية التي لعبت فيها حركات المقاومة المفترَضَة السياسية والأيديولوجية للحداثة الكولونيالية ("التحديث الذي فرضه شاه إيران بالقوة بأمر ودعم عسكري كامل من الأمريكيين) دور الفخّ الذي يحاكي فيه المستَعمَرون المعايير الخاصة بالموضوع المُستَعمِر، باعتبارها قد حُدّدت قبْلاً وجدلياً ضمن مقاومتهم الثورية للحداثة الكولونيالية كنسخةٍ عن منطقها الباطني، وتضفي صلابةً على افتراضها الميتافيزيقي الضمني بالفرادة الحتمية[٢٥]. وكما جادلت وعرضت في كتابي، لقد وقعت الشعوب على الهوامش الكولونيالية للحداثة الأوروبية في المصيدة، سواءٌ كانت هذي الشعوب متيّمةً بوعود تلك الحداثة أو معارضةً لها عبر جملة من الاحتجاجات الثورية. قد تتباين هويات المقاومات الثورية للكولونيالية بينَ محليّ (إسلاميّ)، وطني، أو اجتماعيّ لكن تبقى النتيجة هي ذاتها في جميع الحالات. لم تكن كل أنماط مقاومة الكولونيالية تلك (التي تلقت المُستعمراتُ من خلالها الحداثةَ الأوروبية) غير نسخةٍ من تمثيل ذاتي تاريخي غائب، أطّره الموضوع الكولونيالي على ضوء ما دوّنهُ التاريخ الهيغلي.

لا يقدّم المفهوم الناشئ حول "حداثات متعددة"[٢٦]، أو إعادة التشكيل القومي المناهض للكولونيالية [٢٧]، وصفةً مقنعة على نحو خاص، كما لم يقدّم حتماً التجنيس الوطني في الاشتراكية السوفيتية تاريخياً، أيةَ فائدة للمُستعمَرين في مطامحهم نحو تصورٍ تحرري للنموّ الاقتصادي والعدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية (لقد استحدثَتْ الاشتراكية السوفياتية في الحقيقة نهجاً كولونيالياً، بمصطلحات أيديولوجية واقتصادية وثقافية خاصة بها). تتغاضى فكرة "الحداثات البديلة" تماماً عن العولمة الشرسة في ظل القوى الفاعلة لرأس المال حتى قبل أن تغدو "العولمة" مصطلحاً متداولاً بوقت طويل. وبحكم القوى المنظّمة لرأس المال، فإن حداثةً وحيدة مهيمنة سياسياً هي التي سادت، وهي الحداثة الرأسمالية ذات الأساس الأوروبي ويقابلها ما تبقّى من العالم: - مُستشرَقَاً، ملوناً، مشفَّراً، مستعمَراً، مُؤخرَنَاً Othered، متحجّراً، شهوانياً، طفولياً، مبحثاً أنثروبولوجيّاً، متحفيّاً، مفهرساً، مؤرشفاً، مدروساً، مُبعَداً، مُنجَزاً، مُنكَراً، - الذي استقبلها من جانبها الخاطئ وظلّها الخفي وغايتها الكولونيالية. وبالنتيجة لم يكن العالم المُستَعمَر والمُنسلخ متلقيّاً سلبياً لكل تلك الأعمال الوحشية التي كرّسها العالَم الكولونيالي بفعالية بل قام في الواقع بتدعيمها، سواء حين مَشْرَقَ ذاتَهُ Self-Orientalized، أو قاوم تلك الأعمال بمصطلحات مدجّنة في حظيرة الحداثة الكولونيالية التي اعتقد أنه يحاربها بينما هو في الحقيقة يمنحها التماسك والمنعة.

لقد قدّم ثالوثُ الصراع الأيديولوجي العنيف، الإسلامويّ والوطنيّ والاشتراكيّ، الكثير في حراكِهِ الثوري ضد الكولونيالية، والقليل جدّاً في المقابل من ناحية الإمكانيات الخطابية التي تقتضيها المواجهات النقدية مع الحداثة الكولونيالية لأنهم في الواقع، كانوا يشاركون في مشروع التنوير عينه الذي رفضَ الموضوعَ الكولونيالي. إن أبقى المُستعمَرُون أنفسهُم على مسافةٍ منه فَسَيُحْشَرُون في خانةِ المحليّة "التقليدية"، وإن انساقوا نحو وعوده فإنهم سيفعلون ذلك مستهدين بمصطلحات دجّنتها الحداثة

الكولونيالية التي أنكرت عليهم أحقية التمثيل الذاتي الفاعل، ويكون منطوقهم خارجاً من عباءتها بالنتيجة. مع نهاية الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٧-١٩٧٩)، كان جليّاً تماماً في نجاحها الاستهلالي وإخفاقها النهائي، الوهمُ التامّ الذي سادَ أنماط المقاومة الأيديولوجية للكولونيالية على اختلافها، إذ لم يكن في مُكنَةِ المَستَعمَرين الحديث سوى بلغة المُستَعمِر في صيغةٍ تتضمّن صلاحيةً مفترضة في الحداثة الكولونيالية، ومحاكاة معاييرها سواء كانوا معارضين لها أو محتفين بها. لقد أسبغوا مزيداً من الصلابة على مضامينها الميتافيزيقيّة بالنتيجة، وأبّدوا غيابهم التاريخي، وأخيراً، أبطَلوا تمثيلهم الذاتي الملحّ (المستقل والمتحدي).

توزّع الخطاب الثوري في خضم الثورة الإيرانية ١٩٧٩ على ثلاثة محاور، خطاب وطني مثّله مصدّق وتشكيلة الجبهة الوطنية، واشتراكي مثّله حزب تودِه Tudeh ومنظمة مجاهدي خلق، وإسلاميّ تمثّل في الخميني وعلي شريعتي، وقد تخللت هذه الحركات الثورية كل ضروبِ التباين والتشابك وكان لسان حالها بالعموم ناطقاً بلغة موضوع السيّادة. لقد ثاروا وهدَموا قواعد الملكيّة، أقلقوا الوجود العسكري والاقتصادي الأمريكي وأسسوا الجمهورية، وفي سيرورة تلك الأحداث أظهر المناضلون الإسلاميون دهاءً فاقَ ما لدى الوطنيين والاشتراكيين معاً. حيثُ دمجوا بعض مشاريعهم معاً، وفككوا حضورهم السياسي، وارتكبوا من ثمّ كل ألوان الأعمال الوحشية الإجرامية ضدّ الحقوق المدنية للمواطنين. لكن فشل الثورة هو بالقطع في أمرٍ آخر أكثر سوءاً بكثير مما سبق. فشلُ الثورة هو في زعمها نقاءً أيديولوجياً ينطوي مضمونه المعرفي والعاطفي على تصوّر كولونياليّ "للغرب" كمُحاورٍ رئيسيّ له، ليسقط مجدّداً في فخّ استنساخِ موضوع السيادة الأوروبية، ليس في صيغة حكم الملالي فقط بل في صيغ المعارضة الأخرى عبر الحدود: من المَلكيّين إلى منظمة مجاهدي خلق إلى القوميين الليبراليين وصولاً إلى اليسار العلماني في النهاية. تكشف تجربة الثورة الإسلامية أن التابعَ عندما يعتزمُ الكلام، فإنه ينطق بلغةِ مضطّهديه. وحتى عندما يصرخ: أريد الحريّة،

فهو يقولها بلغة أملاها موضوع السيادة الأوروبي، وهو بذلك إنما يعزّز الصورة النمطية لثنائية "الغرب - الإسلام" التي لفّقتها الكولونيالية.

ثمّة احتمالية واحدة واعدة متاحةٌ دائمة خارج هذا المأزق وهي: إعادة بناء الشخصية الثقافية وتمثيلها الذاتي التاريخي انطلاقاً من الممكنات الشعرية والجمالية، حيث يُنتزَع الجميلُ بعنفٍ خارج المُبتذَل، والمهيبُ بقوةٍ خارج الضّحل، وحيث يتحدى التمثيل الذاتي الاسترقاق والخنوع، وتقاتل الذات لمحوِ الهوان. تجسّدت هذه الإمكانية على الدوام منذ فجر المواجهة الإيرانية الأولى مع الحداثة الكولونيالية، وقد بلغت أوجها إبّان الثورة الدستورية خلال الأعوام ١٩٠٦-١٩١١، لتكون مهد ولادةِ الفنانين الثوريين أمثال مخملباف. تكمنُ النزعة الأكثر تمرّداً للشخصية الإيرانية الثورية في المقام الأول في تعبيرات الشعر والنثر الفارسيين، وثمّة علاقة جدلية بين الاحتجاجات الثورية في القرن التاسع عشر وعملية التجديد الحثيثة في النثر الفارسي التي استفادت بنجاح من آلة الطباعة التي وصلت مؤخراً، وظهور الصّحف الأولى وترجمة الأدب العالمي إلى الفارسية، والزيادة المهولة في توزيع المناشير الثورية، وبلغ ذلك كلّه ذروته في انهيار المَلكية المطلَقة الاستبداد وتأسيس المَلكية الدستورية. في قلبِ مخاضات القرن العشرين وبعد نجاح الثورة الدستورية مباشرةً، بزغ فجر الشعر الفارسي الثوري الأوّل (١٩٠٠-١٩٣٠)، تبعه الإنتاج الأدبي الغزير (١٩٣٠-١٩٧٠)، وفي النهاية التراث السينمائي المتشعّب (١٩٦٠-٢٠٠٠) لتظهر معالمُ الذات المتحديّة. ويعودُ جزء كبير مما وصلت إليه السينما الإيرانية مؤخراً في جذورهِ إلى تلك الذّاكرة الخصبة من التاريخ الإبداعي الثّر.

سرعان ما تبدّت بجلاء الجذورُ الضاربة في المخيّلة الأدبية والشعرية الإيرانية، والقدرة على الحوار النِّديّ مع السينما الأفضل في العالم، إضافة إلى تنوّع المذاهب الواقعية - التي تجمعُ بين الواقعي والراهن والافتراضي - في السينما الإيرانية، ولتفضيَ في المحصلة إلى استجلاء الجوهر الخلاق في التمثيل الذّاتي التاريخي خارج حدود الحداثة الكولونيالية[٢٨]، ويمكن

لأحدنا أن يستفيضَ أكثر في السينما الإيرانية كمجازٍ تحليلي ويفيدَ من جاذبيّتها العالمية بغيةَ الوصول بهدفه إلى أوسع طيف ممكن من جمهور القرّاء. الهدف الأساس من هذا التحدي هو تبيان الإمكانية الإبداعية الكامنة في النفحة الثورية للخاضع سيّما عندما تزداد حدّة إنكار التمثيل الذاتي التاريخي على يد حداثة معتمدةٍ على الكولونيالية. لقد شهدتُ إخفاق أشكال المقاومات الأيديولوجية للحداثة الكولونيالية وأدركتُ أن فعلهَم مُدانٌ منذ اللحظة التي أخذوا فيها بناصية الكلام والتعبير. وأرى أنه يمكن الوصول إلى فهمِ التحدي الإبداعي في مواجهة السيطرة الكولونيالية والكولونيالية الجديدة، وفهم جوهر تمثيله الذاتي التاريخي في آنٍ معاً. لم يكن القَوام المناوئ للكولونيالية الذي وسم واقعية التحدي الإبداعي في السينما الإيرانية هو الجانب الواعد فيها بقدر ما كانت نزعتها اللّاكولونيالية. كمالم يكن هذا الفن في أحسن الأحوال إعلاناً عن مقاومة الحداثة الكولونيالية، وإنما لخلق وترسيخ خارطة الحضور المعاصر في تاريخٍ ليس رجعياً تراثياً ولا حداثيّاً كولونيالياً، ويكون هذا الحضور هادماً لذلك التضادّ الثنائي الموهِن، فاصماً الصلة بين طرفي هذه الثنائية والواقع. يمكن لنا أن نتحرك في هذا المنحى بعيداً عن العلّة نحو الترياق، ومن زاوية مهملة كليّاً أرى أن نُعرض عن المواجهة النقدية مع الحداثة الكولونيالية - إذ كلّما زادت معارضة تداعياتها السياسية، كلمّا زادت قوة دعاماتها الميتافيزيقية مُقحِمة كل الثورات الجذرية التي تطلقها الشعوب المُستَعمَرَة في مستنقعها المعرفي والوجداني، ونتوجه إلى إعادة تأسيس إبداعي للواقع لننتزع نور التحرّر من أسرِ العتمة العمياء الحالكة.

وهكذا كان التأمل وكتابة كتابٍ حول مخملباف، وهو ما نشدتُ أن أقدم من خلاله لمحةً عن الوقائع في أعقاب الثورة الإيرانية حينما فشلت الثورة الإسلامية في إطلاق سراحها من قبضة النزعة الكولونيالية في تصوراتها الأيديولوجية، كما حاولت أيضاً ربط هذا القصور البنيوي في المحيط المفترض للرأسمالية الدولية مع مركزها صاحب الامتياز. يوجد تماثل

بنيوي بين أزمة الموضوع (والشروط المادية التي تخلق وتديم هذه الأزمة) الذي يستوطن الهوامش الكولونيالية للحداثة الرأسمالية، وأزمة مشابهة نوعية تتبدّى أحياناً في القلق الذي ينتابُ مراكزها المُفترضة. وتقعُ أهميّة منظّري هذه الأزمة الأوروبيين أمثال هايدغر وفوكو وجان بودريار في القلب مما توجّب عليّ قوله في هذا المنحى، وليس ذلك لثقتي العمياء في تصوراتهم أو لرغبتي بتقديم تقييم لأعمالهم. كلّا، إنّما تعود أهميّتهم إلى حديثهم من صميم (أزمة الموضوع) الأوروبي أو ما أسموه هم "الغرب"، فكانت حصيلة تأملاتهم حاسمةً لفهمِ ما يحدث في الهوامش الإمبراطورية والكولونيالية لتلك المسألة.

طموحي المتفرد في كتابي حول مخملباف، هو رصدُ وتفصيل الجماليات الواضحة التي تنطوي عليها صناعته السينمائية، وهدفي هو التجوال في مساحاتها ورؤية جمالياتها الثورية عن كَثَب، والتي ابتدعها فنان غيرُ واعٍ لذاته غالباً. يتضّح التحول الجمالي للعنف نحو إعادة تأسيس حازم لموضوع التحدي، وهو ما أردت تبيانه في الكتاب، من خلال سينما مخملباف، بل لعلّه يتجلّى بصورة أكثر وضوحاً في فلمه لحظة من البراءة A Moment of Innocent (١٩٩٦). في المشهد الختامي، حيث يجمعُ مخملباف ضابط الشرطة والقاتل المُفترض معاً في مشهد واحد، أحدهما مع سلاحه والآخر مع سكّينه، معيداً على نحوٍ خلاق روايةَ لحظاتٍ دقيقة في تاريخه الشخصي، في صورةٍ إبداعية تستعيد التمثيل الذاتي. وبدلاً من سكين القاتل وسلاح الضابط، نرى يداً تمتد برغيف خبز وأخرى بأصيص ورد صغير في حركة رشيقة تتسمّر إزاءها عينا الفتاة الجميلة (الشريكة المحتملة في محاولة القتل)(*). يعيد مخملباف هنا تجسيد تلك اللحظة الخاصة في تاريخه النضالي عندما حمل المدية ليهاجم بها رجل الشرطة ويسرق سلاحه وعندما فشل كاد الضابط أن يقتله في الحال لولا أسعفته حالة

*) هو المشهد الثالث عشر من الفيلم. الثواني الأخيرة من الفلم تجسد اللقطة الموصوفة ويثبت مخملباف عدسته مع الموسيقى الختامية على هذا المشهد. يمكن مشاهدته على الرابط في اليوتيوب: https://www.youtube.com/watch?v=MIh1NmmVX9c#t=227

استعصاء في زناد بندقيته. لا تلغي النّقلة المشهدية من السكين والسلاح إلى رغيف خبز وأصيص ورد حقيقتهما في الذاكرة التاريخية - الحقيقة أن رغيف الخبز هو تلك السكين (لأن إشهار السكين كان لتأمين الخبز درءاً للجوع) وأصيص الورد هو البندقية (من المفترض أن تكون مسروقةً بما لا يوحي بأي أمارة من حبٍّ اتجاه الدّولة القمعية). لقد بقي مخملباف خلال رحلته السينمائية ذاك المتمرّد ذي السبعة عشر ربيعاً، يصل إلى سكينه (التي تحولت مجازاً إلى آلة للقطع بآلية مُعدَّلة) ليسدد طعنة في التاريخ ويقطع فيها بنيانَ أحكامه المتوحشة، مداوياً جراح الإنسانية على حافة ذلك القطع تماماً. السلاح الذي كان سيسرقه فيما لو نجت محاولته المبدئية هو كاميرته الآن، يلتقط مشهداً بعد آخر لسيرورة تحرر أمّته كما يراه بعدسته. لقد وارى الوصولَ إلى العدالة عن طريق العنف خلفَ تصميمٍ راقصٍ في أعمال سينمائية بديعة لا يزال صداها يتردد مع عنف تاريخي من نوع خاص، بغض النظر عن درجة الجمال التي يقطع بها هذا العنف في جسد التاريخ.

الهوامش

١- انظر عملي الكامل عن مخملباف:

The Making of a Revel Filmmaker (London: I. B. Tauris, 2007)

٢- إدوارد سعيد، الاستشراق: Orientalism (New York: Vintage Books, 1978).

٣- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية:

Culture and Imerialism ((New York: Vintage Books, 1994)

٤- انظر مراجعة جيمس كليفورد للاستشراق: في التاريخ والنظرية

History and Theory 19:2 (February 1980): 204-223; reprinted as "On Orientalism" in James Clifford's Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, andArt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, 255-276.

٥- المصدر السابق، ٢٧١.

٦- العمى والبصيرة في الموضوع الجاري في مجموعة المقالات المؤثرة ل بول دي مان

Paul De Man: Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism (Theory & History of Literature) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

٧- المجموعة الأولى من الأبحاث التي قدَّمَتها مجموعة التابع ظهرت في الطبعة المعدلة لرانجيت غوها: دراسات التابع ١: «كتابات في التاريخ والمجتمع لجنوب آسيا»:

Subaltern Studies I: Writings on South Asian History & Society (New Delhi: Oxford University Press India, 1982)

والأعمال التي صدرت مؤخراً هي لشاهد أمين وديبيش تشاكرابارتي من سلسلة دراسات التابع رقم ٩:

Subaltern Studies IX (New Delhi: Oxford University Press India, 1996)

٨- لمزيد من التفاصيل حول هذا المؤتمر انظر الفصل السابق. قُدمت مجموعة من الأبحاث في المؤتمر بالإضافة إلى أبحاث أخرى تُرجمت لاحقاً للإسبانية، انظر:

Ileana Rodríguez, Convergenciade Tiempos: Estudios Subalternos/Contextos Latinoamericanos Estado, Cultura, Subalternidad (Atlanta and Amsterdam: Rodopi, 2001). For Ranajit Guha's own lectures in this conference see his History at the Limit of World-history (Italian Academy Lectures) (New York: Columbia University Press, 2002).

٩- انظر إدوارد سعيد: رخصة الكلام:

Edward Said, "Permission to Narrate," in London Review of Books (February 16-29, 1984), 6(3): 13-17; re-printed in Edward Said's Politicsof Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969.

١٠- المصدر السابق، ٢٥٤.

١١- انظر:

Edward Said's 1994 Afterword to Orientalism (London: Penguin, 1994), 335.

١٢- انظر غاياتري سبيفاك:

"Can the Subaltern Speak?" in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Eds), Marxism and the Interpretation of Culture. Chicago: University of Illinois Press, 1988: 271-313.

١٣- المصدر السابق، ٢٨٦. أزمة المسألة الأوروبية هي في الطبيعة الحياتية الخاصة بها. توجد سلسلة من التأملات في هذا الباب، انظر:

Julia Kristeva, Crisis of the Subject (New York: Other Press, 2000)

١٤- انظر:

Charles W. Morris (Ed.), Works of George Herbert Mead: Volume 1:Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist (Chicago: Chicago University Press, 1934), 154-156.

١٥- انظر على سبيل المثال السجالات بين غاياتري سبيفاك في دراسات التابع: «تفكيك علم التأريخ» وبين ديبيش تشاكرابارتي: «دعوة إلى الحوار» في رانجيت غوها (الطبعة المعدلة): سلسلة دراسات التابع ٤:

Gayatri Chakravorty Spivak's "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," and Dipesh Chakrabarty's "Invitation to a Dialogue," in Ranajit Guha (Ed), Subaltern Studies IV (New Delhi: Oxford University Press India, 1985).

إضافة إلى السجال بين تشاركراباتي وتشودري حول عمل الأخير: «هل بمقدور الهمجي أن يتكلم؟» في إعادة التفكير في الماركسية حيث يقدم الكاتب إعادة توضيح يكاد لا يختلف عن مفهوم سبيفاك حول التابع:

Chakrabarty and A. Chaudhury's "Can the Sa(va)ge Speak?" in Rethinking Marxism 9 [(2)]: 113-130.

١٦- في بحثه حول ما يُسمّى «حادثة كانسلور»، أشار ريتشارد بيورير Richard Piorier إلى انعدام فحوى الفهم لظاهرة محددة. كان جون كانسلور معلّقاً تلفزيونياً بارزاً، وفيما كان مرة يقدم تقريراً من بيروت (تحت القصف الإسرائيلي عام ١٩٨٢) أشار إلى الوحشية الإسرائيلية و"الإمبريالية. ثمّ تراجع في إسرائيل تماماً وقال إن إسرائيل لم تقصد فعل ما فعلت! في بحثه، "في أخبار المساء: حادثة كانسلور"، أشار بويرير كيف أن "كانسلور من غير قصد كشف عن الدرجة التي يعتمد فيها مخطط أخبار المساء على الأفكار الواقعية التي يحددّها الخطاب السياسي والإجتماعي خارج غرفة الأخبار. لتفاصيل أكثر حول هذه النقطة انظر: إدوارد سعيد "رخصة الكلام":

Edward Said's "Permission to Narrate," op. cit., 255-256.

١٧- انظر: قارئ سبيفاك: أعمال مختارة لغاياتري سبيفاك (New York: Routledge, ١٩٩٥), ٢١٤.

ولمراجع أخرى حول فكرة سبيفاك عن «الجوهرانية الاستراتيجيّة»، انظر مقابلاتها مع إلين روني:

Ellen Rooney in Outside in the Teaching Machine (New York: Routledge, 1993),1-23.

إضافة إلى تنظير سبيفاك حول هذه الفكرة، فقد كان مصطلح «الجوهرانية الاستراتيجية» قيد التداول بين منظرات نسويات أخريات انظر:

Diana Fuss—see her Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference (New York: Routledge, 1989); and Elizabeth Grosz—see her Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism (Theories of Representation & Difference) (Indianapolis: Indiana University Press1994); see also Elizabeth Grosz's "Sexual Difference and the Problem of Essentialism," in Traveling Theories, Traveling Theorists, Inscriptions 5, Edited by James Clifford and Vivek Dhareshwar (Santa Cruz, CA: Center for Cultural Studies, 1989). http://humwww.ucsc.edu/CultStudies/PUBS/Inscriptions/vol_5/v5_top

لفحص الفروق الدقيقة في استخدام سبيفاك للجوهرانية الاستراتيجية، انظر:

Caryl Flinn, "The Body in the (Virgin) Machine. "Arachne (1996), 3(2): 50 and 66.

في كتابها الأخير: «نقد العقل المابعدكولونيالي»، تقترح سبيفاك أن «التضاد الثنائي الصارم بين الوضعية/الجوهرانية و»النظرية» لا صحة له في الواقع. يخطئ التكتّم على التواطؤ الغامض بين الجوهرانية ونقد الوضعية في جزء منه أيضاً... حين يعتبر في مضمونه أن الوضعية ليست نظرية... غير أني أبقى رغم ذلك متعاطفة بشكل عام مع القوى النسوية المنظّمَة بخصوص نقد الوضعية والتجريد من الفيتيشية المتجهة نحو البدينات Defatishization بالنسبة للمحسوس. انظر:

See Gayatri Chakravorty Spivak, A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999] ,282-283).

١٨- للاطّلاع على التهجّم اللاذع الذي شنه هومي بابا ضد سعيد بعد وفاة الأخير، والمقنّع بصيغة من الثناء، بينما يتّهم فيه سعيد بالسّماح لعاطفته الشرقية أن تهزم ملكاته الفكرية ليتغاضى بالتالي عن عنف العمليات الانتحارية، انظر:

Untimely Ends: Homi K. Bhabha on Edward Said. "Art Forum, February 2004. For a cogent critique of Homi Bhabha's attack on Edward Said see Joseph Massad's "Intellectual Life of Edward Said," in Journal of Palestine Studies (Special Issue in Honor of Edward Said) 131: Volume XXXIII: Number 3, Spring 2004: 7-22.

ولمعرفة التطابق بين وصف بابا لإدوارد سعيد، ووصف معارضي سعيد الصهاينة، انظر:

Ella Shohat, "Antinomies of Exile: Said at the Frontiers of National Narration," in Michael Sprinkler (Ed), Edward Said: A Critical Reader (Oxford: Blackwell, 1992), 125-128.

بالنسبة لديبيش تشاكرابارتي انظر عمله: فرز أوروبا:

Provincializing Europe (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000)

حيث يسِمُ نفسه بالبلديّ Nativist «، يسقطُ كل أشكال مقاومة التصور الإمبريالي في عصر التنوير الأوروبي، لأنه بحسب محاكمته الخاصة: «المسلمات التي طرحها التنوير الأوروبي تبقى أمراً لا غنى عنه لأي نقد اجتماعي يبحث في علاج القضايا العدالة الاجتماعية والمساواة». يوجد أيضاً تضمينات أكثر تشويشاً في تعريف تشاكراباتي الخليع للترميزات الدينية والمؤسسات التي تضمها السياسة الدولية والتي هي في سياقه المفضل سياسة جنوب آسيا -أرشيفه كما يسميه - وحربها الطائفية المحبِطة في ظلّ الأصولية الهندوسية لدى حزب BJP، هي مرعبة حقاً. دون الحديث عن تضميناته عن الإمبراطورية المسيحية، والدولة اليهودية والجمهورية الإسلامية معاً.

١٩- انظر إدوارد سعيد، الاستشراق:

Edward Said, Orientalism (London and New York: Penguin Books, 1995), 340.

٢٠- المصدر السابق، ١٧.

٢١- انظر: إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي:

Humanism and Democratic Criticism (New York: Columbia University Press, 2004), 9-10.

٢٢- المصدر السابق، ١٠.

٢٣- المصدر السابق، ١٠-١١.

٢٤- في محاولة هابرماس لحل موضوع السيادة انظر عمله:

An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason,"in Jürgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), 294-326

حول الحوارات التي تحيط بفكرة هابرماس الشهيرة حول: «مشروع الحداثة غير المكتمل»، انظر:

See Maurizio Passerin d'Entreves and Seyla Benhabib (Eds.), Habermas and the Unfi nished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity (Cambridge, MA: MIT Press, 1997). An earlier collection of essays refl ecting on the same issue is Richard J. Bernstein (Ed.), Habermas and Modernity (Cambridge, MA: MIT Press, 1985).

٢٥ – انظر: إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي:

. Humanism and Democratic Criticism, op. cit.: 10.

٢٦- انظر، كليفورد: في الاستشراق: On Orientalism," op. cit., 260

٢٧- انظر:

George Sorel, Refl ections on Violence, translated by T. E. Hulme and J. Roth (London: Collier-Macmillan, 1961), 92.

٢٨- انظر:

Frantz Fanon, "Concerning Violence," in The Wretched of the Earth, op. cit., 37.

٢٩- مركزية الإله في المفهوم الكانطي في «العقل المحض» واضح خلال «نقد العقل المحض» ترجمة ورنر. س. بلوهار. انظر نقاشه المتعلق بوجود الإله في الكتاب نفسه. المركزية ذاتها للإله نراها واضحة في عمل كانط «نقد العقل العملي» ترجم وعُدل من قبل ماري غريغور. انظر على سبيل المثال نقاشه حول الإله «الجوهر الأعلى سموّاً» أو «تسليمه بوجود الإله». هي ليست مجرد أمارات على مسيحية كانط. بل هي محورية في مفهومه للعقل المحض، وبالتالي بالامتداد للنزعة المسيحية لموضوع السيادة الخاص به.

للمزيد حول مركزية المسيحية في مشروع كانط الفلسفي انظر:

Theodore M. Greene's excellent essay, "The Historical Context and Religious Signifi - cance of Kant's Religion" as the Introduction to his and Hoyt H. Hudson's translation of Immanuel Kant's Religion within the Limits of Reason Alone (New York: Harper Torchbooks, 1960), ix-cxxxiv.

٣٠- عمانوئيل كانط: ملاحظات على شعور الجميل والمهيب:

Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime (Berkeley, California: University of California Press, 1960), 113.

٣١- في النظر في النزعة المسيحية والأوروبية لموضوع السيادة التنويري، ما هو مربك على وجه الخصوص أن ترى النكوص المثير للدهشة الذي افترضه دراسات التابع وما بعد الكولونيالية في عمل هومي بابا وديبيش تشاكرابارتي، «الترميز العابر كمقاومة» في محاكاة وتهجين إن جاز القول، بينما يعلن الآخر دون موارية أن «هذا التراث [وأعني الأنسنية التنويرية] هو عالميٌّ الآن»، انظر:

Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe, op. cit.: 4.

والدليل على هذه العالمية ما عُرض مؤخراً في الولايات المتحدة وإسرائيل في حجرات التعذيب وإماتة الحقول المنتشرة من أسدآباد في شمال شرق محافظة كونار في أفغانستان حتى مخيم اللاجئين في رفح في فلسطين إلى أبو غريب سجن في العراق حتى غوانتانامو في القاعدة البحرية في كوبا.

٣٢- انظر ميشيل فوكو، الجنون والحضارة: تاريخ الجنون في عمر العقل:

Michel Foucault, Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason, translated from the French by Richard Howard (NewYork: Vintage Books, 1965), x-xi.

٣٣- انظر: Sorel, Refl ections on Violence, op. cit., 122-123

٣٤- انظر: Frantz Fanon, "Concerning Violence," op. cit., 37.

٣٥- انظر عملي: لاهوت الغضب: Theology of Discontent, op. cit

٣٦- للمواقف التي حول مسألة «الحداثات المتعددة»، انظر:

S. N. Eisenstadt, Comparative Civilizations and Multiple Modernities (Leiden: Brill, 2003); Sachsenmaier Dominic (Ed.), Refl ections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations (Leiden: Brill, 2002); Luis Roniger and Carlos H. Waisman, Globality and Multiple Modernities: Comparative Notth American and Latin American Perspectives (International Specialized Book Service, 2002); and on cinema and the idea of multiple modernities see Jenny Kwok Wah Lau (Ed.), Multiple Modernities: Cinemas and Popular Media in Transcultural East Asia (Philadelphia, PA: Temple University Press, 2003).

٣٧- أكثر الحالات إقناعاً للاختلاف القطعي القومية المناوئة للكولونيالية قدمه بارثا تشاترجي

في: الأمة وأجزاؤها»(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993)..

يجادل تشاترجي في صعود الوطنية المناهضة للكولونيالية في الدولة المابعدكولونيالية، تختلف على نحو ملحوظ من البكورة الأوروبية لتلك التصنيفات الدولة-الأمة والحداثة. أنا أختلف معه، أعتقد أن الوطنية المناوئة للكولونيالية عبر العالم تتفاقم في الواقع وتزيد متانةَ الإسنادات المعرفية والسياسية للقومية الأوروبية. للحالة التي عرضتها عن الحداثة المناوئة للكولونيالية انظر ملاحظتي في ذيل الرسالة حول إيران: الشعوب اعترضت:(A People Interrupted op. cit).

٢٨- لقد طورت تلك الأفكار ببعض التفاصيل في رسائل الماجستير وعملي الفني عن السينما الإيرانية:

Masters and Masterpieces of Iranian Cinema (Washington, DC: Mage Publications, 2007).

-٥-
تقدم الحجيج: في الثوريّ العابر للحدود

"الآن، ما تأثير ذلك علينا [الصراع في عموم إفريقيا]؟ لماذا على الرجل الأسود المقيم في أمريكا أن يشغل نفسه وقد فارقَ القارة الإفريقية منذ ثلاثمئة أو أربعمئة عام؟ لماذا علينا أن نشغلَ أنفسنا؟ ما انعكاس ما يحدث لهم علينا نحن؟ عليكم في المقامِ الأول أن تدركوا أن أفريقيا كانت تحت سيطرة القوى الكولونيالية حتى العام ١٩٥٩. وبعد إحكامها السيطرة على إفريقيا، قامت القوى الكولونيالية الأوروبية برسم صورة سلبية لإفريقيا، وبقيت هذه الصورة ملازمةً لإفريقيا على الدّوام: سكانها همجٌ من الأدغال، أكلةُ لحوم البشر، لا شيء فيها يمتّ للحضارة بصلة. ما ينجمُ عن ذلك سيكون بطبيعة الحال سلبيّاً للغاية، سلبيٌّ بالنسبة لكم ولي، وسنبدأ كلانا بكراهيتها. لا نريد من أحدٍ أن يخبرنا أي شيء عن افريقيا ناهيكَ عن تسميتنا أفارقة. سينتهي بنا المطاف في كراهية إفريقيا والأفارقة إلى كراهية أنفسنا من دون أن ندرك ذلك، إذ ليس بمقدورك أن تكرهَ جذورَ الشجرة من دون أن تكرهَ الشجرة ذاتها».

مالكوم إكس (١٩٦٥)

ناقشتُ في الفصل السابق مسألة الحيّز الجمالي حيث يمكن للأزمة المفترضة في ظل الموضوع الكولونيالي أن تعبّر عن نفسها إبداعياً بأسلوب تحرّري شامل، وأنتوي في هذا الفصل مقاربة هذه الأزمة من زاويةٍ مغايرة. أجادلُ هنا في شأن أزمة الموضوع بالنسبة للشخص الما بعد كولونيالي (وهي بالنسبة لنا مسألةُ تمثيلِ ذاتيّ أخلاقيّ ومعياريّ) التي حُلّت سلفاً. ليس على المستوى الإبداعي في الفضاء الجمالي وحسب، بل نقديّاً أيضاً في سياق السياسات الثورية في مواطنَ بعينها سأسبر غورها في هذا الفصل. تقوم جدليتي هنا على أن الأزمة المُفترَضة للذات قد جرَت مُعاينتها وانجلى اتّساقها مع الأزمة الواقعية للأيديولوجيا المُهيمنة والتي

(كما أتوقّع) تفشل قطعاً في السيطرة على الشعوب المُستهدَفة وإقناعها أو تأبيد السذاجة والخنوع في وعيها. وكما سأجادل تالياً، فإن ما دلّلَ على الأزمة الأيديولوجية للإمبريالية الأمريكية، هو بزوغُ نهج ثوري استثنائي عابرِ للحدود، جسّدتهُ ثُلّةٌ من قادة العالم الثوريين في القرن العشرين. أحاول فيما يلي استجلاءَ القاسم المشترك بين عدد من المفكرين والنشطاء الثوريين: تشي غيفارا، مالكوم إمس، فرانز فانون وعلي شريعتي، الذين تمكنوا من تجاوز حدودهم الخاصة ليصلوا إلى اجتراحِ مفهومٍ عالمي للتحرر. أتوخّى هنا شرحَ قضية التمثيل الأخلاقي (السياسي في الواقع) في سياقٍ ثوري خاص، وأقدّم تصوّراً للشخصية الثوريّة الأصيلة التي تتناقض في سيرورة مستمرّة مع الثوريّة المزيّفة، وأعني بالزيف، أن تكرّس نفسك لقضيّةٍ ثوريّة وتتحركّ فقط في مسارٍ خطابيّ واحد في تعبيرك عنها. استناداً إلى تلك المقدمة، أعتبر إدوارد سعيد بما قدّمه في عالَم الأفكار والطموحات واحداً من المفكرين الثوريين ونظيراً لتشي غيفارا وفراز فانون ومالكوم إكس وعلي شريعتي في ميدان الحروب التاريخية: لقد ترجم الحدود البلدية والبدائية لقضية خاصة هي فلسطين بالنسبة لسعيد، إلى لغةٍ عمومية تعبّر عن كفاحٍ عالمي أوسع أفقاً بكثير.

النقطة التي أود تبيانها عبر المضيّ في تأسيس هذه الجدلية، أن مشكلة القوّة العظمى تكمنُ في ندائها لنشر الحرية والديمقراطية المغلّف بكثيرٍ من الاحتجاج والشكوى، ويتطلّب فهمُ الحدود الذاتية للهيمنة، تقييماً واقعياً لسلطتها ومشروعيتها من دون الأخذ مُطلَقاً بقيمتها الظاهرية على علّاتها. لا يعني السعيُ الحثيث للآلة الدعائية نحو توليد القبول وتعزيزه أنّها ناجحةٌ في حفظِ سطوتها أو مقنعةٌ في طرحها الأيديولوجي، فهناك عالم حقيقيّ فعلي خارج محيط السي إن إن والفوكس نيوز لا يعلمه ولا يمثّله وولف بلايتزر أو بريت هيوم. إن الآلة الدعائية والحجمُ المُتوَهّم للقوات العسكرية الأمريكية لهيَ أدلةٌ دامغة على وعودهما الجوفاء ورسائلهما الفارغة وقبل كلّ شيء، حججهُما المفتقرة للإقناع. إن معارضة العسكرية الأمريكية وصلاتها

مع السياسة الإعلانية التي تدعي التثقيف والموضوعية إضافة إلى أخبار الترفيه التي تسعى لتسويغها – وتحدّد لنا معالمَ هوليوود والسي إن إن ورعاتهما التجاريين المشتركين - هي العالم الواقعي الذي تعتملُ فيه حركات متمرّدة على امتداد الكوكب وثقافاته المختلفة بتنويعات خلّاقة من المقاومة، تشرع الباب أمام الأمم والقارات كي تتمكن من خلقِ معاييرها الخاصة بتحدٍّ حقيقي، وبتمثيل تمرّدها الذاتي على نحوٍ مستقل وفاعل.

وراء الصراع على السلطة بين امبراطوريةٍ بلا هيمنة (على النّحو الذي قام به جورج بوش الابن) أو هيمنة بلا إمبراطورية (على النّحو الذي رغبَ جون كيري بفعله)، يقيمُ خرابٌ مستشرٍ بفعلِ رأس المال المعولَم (الوحشي). ففي حين يباتُ حوالي ٨٥٠ مليونًا من البشر حول العالم ليلتهم جوعى (حسب تقرير الأمم المتحدة الأخير) [١]، تكون الميزانية العسكرية المُقررة في الولايات المتحدة بين العامين ٢٠٠٠-٢٠٠٨ هي الرقم ٣٢ متبوعاً بإحدى عشر صفراً[٢]. بصرف النّظر عن خبراء الإرهاب في السي إن إن والفوكس نيوز، يبقى البونُ الشّاسعُ والمخيف بين ذينك الرّقمين هو التعريف الوحيد «للإرهاب» الذي نحتاج أن نضعه نصب أعيننا لوقت طويل جداً حيث تُخبرنا كل الحقائق والأرقام والمخاوف والمُخصصات المالية عن فداحة الإرهاب الذي نعايشه ونختبرهُ اليوم. التصدي للخوف الذي تفرضه تلك الحقيقة هو بالحد من القناعة الشخصية بأي زعمٍ عقيمٍ بهيمنة إمبراطورية، كما يتطلب ذلك منهجاً نقدياً منوطاً بنزعة ثوريّة عابرة للحدود تتحدى النّاموس الأولي الذي دأبت عليه الكولونيالية في سعيها لتقسيم العالم وحكمهِ من ثمّ. يتضح من الخصيصة المتحدّية للثوريين البارزين في القرن العشرين، أن أصالتهم الثورية تتجلى في كونها لا أصالةً ثقافية، تفكيراً بأفكار ناعمة (التفكير «الناعم» كما يسميه غياني فاتيمو Gianni Vattimo)(*) عبر توجيه ضرباتٍ قاسية يقذفها نورٌ مرتحلٌ يصل إلى أبعد مدى.

(*) Weak Thought المصطلح الذي نحته Gianni Vattimo، وتحدد معالم التفكير الناعم بما هو طريقةٌ لفهم دور الفلسفة، تقوم على اللغة والتأويل والحدود بدلاً من اليقينيات الميتافيزيقية والمعرفية، ومن دون السقوط في النسبوية – المذهب النسبي. (المترجم).

تقوم جدليتي في هذا الفصل على أن الشخصية الثورية الأصيلة تتناقض على الدّوام مع الزيف الثوري، وبعبارة أخرى، الزيف كما أراه هو أن تكرّس نفسك وتنتظم في نشاط ثوري يستلزمُ حراكاً متآلفاً مع تعبير خطابيٍّ واحد لهذا النّشاط. بالنسبة لي، فهذا التناقض البيّن، أي البحث في الزيف الثوري لمصلحة الثوريّ الأصيل، يكمن أصلاً في مقدّمتي المنطقية التي أنطلق منها نحو الكيفية والمنهج اللّذان يؤسسان لفعلٍ ذاتي تاريخي وأخلاقي، لا يمكن أسرهُ أو احتجازُه في زنازين أيديولوجيا تحررية عاجزة ومهزومةٍ في ذاتها.

كما يتكهّنُ أحد مراقبي الانتخابات الرئاسية الأمريكية عام ٢٠٠٤ في مقالٍ له: «إن كان لأحدنا اختزال السياسة الخارجية الأمريكية لجون كيري - في حال تمكن من هزيمة الرئيس بوش الابن في انتخابات تشرين الثاني/ نوفمبر - إلى شعار من أربع كلمات، فستكون على الأرجح هيمنة نعم، إمبراطوريّة لا»[٢]. فهل كان العالم يتوقع بالتوازي مع توجه إدارة جورج بوش الابن نحو الصناعة العسكرية لامبراطورية بلا هيمنة، احتمالَ قيام «الهيمنة بلا امبراطورية» مع فوز السنياتور كيري؟ يكمن الجواب في طبيعة النزعة التي تغلّف التصوّر الذاتي للإمبراطورية الأمريكية الحالية، ومايستبطنهُ أداء الآلة الإعلامية الدعائية التي تسعى إلى تسويغها ورسم معالمها.

عقبَ المؤتمر الوطني الجمهوري في آب/أغسطس ٢٠٠٤، نشرَ لويس لافام مقالاً قدّم فيه عرضاً تاريخياً مُجمَلاً لسيرورة الهذيان في الآلة الدّعائية العاملة في خدمة مشروع بناء الإمبراطورية الأمريكية الحالي[٤]. كما حشد لافام جيشاً من الحقائق المثيرة للقلق، في محاولته الإجابة على أحجية ريتشارد هوفستادتر: «*عبر تاريخنا كلّه، من ذا الذي تمكن من المضيّ بأفكار شاذةٍ للغاية، باليةٍ للغاية، ملتبسةٍ بذاتها، بعيدةٍ كل البعد عن الإجماع الأمريكي الأساسي، إلى هذا الحد؟*»، توثّق الاستيلاء الممنهج على الفضاء الجماهيري من قبل عصبةٍ صغيرة من أصحاب المليارات، حيث بدأت حركات الحقوق المدنية في ستينيات القرن الماضي تثير هلعهم حين انتشرت كتاباتها على الجدران، فمضوا في سعيٍ محموم وإنفاقٍ

سخيّ (عدة ملايين من الدولارات) نحو خلقِ سلسلةٍ من المؤسسات المحافِظة مثل مؤسسة برادلي، مؤسسة سميث ريتشاردسون، ومؤسسة عائلة سكيفي، وأنشأوا مراكز فكرية كبرى (مؤسسة التراث، معهد المشروع الأمريكي، ومعهد هوفر)، إضافة إلى إنفاقِ حوالي ٣٠٠ مليون دولار على برامج التلفزة (برنامج ٧٠٠ Club لبات روبرتسون، وأخبار قناة فوكس)، والعروض الإذاعية (رش ليمبو، تعليق كال توماس)، ودور النشر (إيغل للنشر، آي إن سي Inc) والصحف (واشنطن تايمز وول ستريت جورنال) ومواقع إلكترونية (Townhall.com وAnnCoulter.com) وتمويل الطلبة والباحثين في الجامعات الأمريكية الرئيسية (من هارفرد إلى ييل Yale إلى ستانفورد وشيكاغو)، مع تقديم إعانات "مثمرة" لنشر كتب ذات طابع تعليمي ضيّق الأفق كأعمال دينيش دي سوزا Dinesh D`Souza (ممولة من قبل مؤسسة أولين Olin)، وكتاب صراع الحضارات لصموئيل هيتينغتون (ممول من قبل كل من مؤسسة برادلي ومؤسسة سميث ريتشاردسون)، وكتاب حرية الاختيار لميلتون فرديمان (مُوّل من قبل مؤسسة سكيفي ومؤسسة أولين).

إن اعتبار ما حدث في الولايات المتحدة منذ رئاسة رونالد ريغن (١٩٨٠-١٩٨٨) وحتى رئاسة جورج بوش الإبن (٢٠٠٠-٢٠٠٨) "بعيداً عن الإجماع الأمريكي الأساسي" بحسب افتراض ريشتارد هوفستادتر وموافقة لويس لافام الضمنية عليه، أو باعتباره (وهذا رأيي الشخصي) جوهريّاً في بنيته، هي مسألة تأمليّة أو بالأحرى ظنيّة لا تؤدي غرضاً في هذا المقام. تبقى الصيغة الماركسية البسيطة أكثر قوة وحضوراً هنا: إن الأفكار الحاكمة هي على الدّوام أفكارُ الطبقة الحاكمة. إذا كانت مخصصات الميزانية العسكرية للولايات المتحدة، الدولة التي تدلّل على نفسها كديمقراطية ذاتية قائمةٍ على منح حق التّصويت لكل من هو جدير به، قد بلغت بين السنوات ٢٠٠٠ حتى ٢٠٠٨ حوالي: ٣،٢٠٠،٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠، من دون أن يصدر نداءٌ من الكونغرس لسحب الثّقة من الرئيس بسبب خداعه وكذبه، أو لتجريم

المحافظين الجدد بسبب دعوتهم إلى رفع هذه الميزانية، يكون الحدّ الذي بلغه الكابوس الإمبراطوري الأمريكي "الطارئ" على التجربة التاريخية الأمريكية منذ بداياتها المبكرة، مسألةً خطيرةً تقتضي النظر والنقاش.

في محاولةٍ لفهم طبيعة ودور الآلة الدعائية في خلق وتعزيز الهيمنة التي ينشدها الوهم الإمبراطوري، يمكن لنا، على سبيل المثال، إلقاءُ الضوء على أحد أكثر منتجاتها حداثةً: كتاب آذر نفيسي: أن تقرأ لوليتا في طهران Reading Lolita in Tehran، والذي تصدّر قائمة الكتب الأكثر مبيعاً حسب النيويورك تايمز. في جرة قلم، استطاعت هذا المُجنّدة الجديدة في الزمرة المُخزِية من المحافظين الجدد (وهي موظفة لدى بول ولفوفيتس ومحميّة من برنارد لويس) في جولة خدمية واحدة أن تنجزَ ما يلي: ١) أثارت الهوامات الاستشراقية للإمبراطورية عبر بنية روائية تستدعي شهرزاد كَرَاوية، تجمعُ سبعَ عذراواتٍ شرقيات في زاوية الحرملك الخاص بها لتقصّ عليهنّ حكاياتها. ٢) تطرحُ اشتهاء الأطفال جنسياً كمسلّمةٍ صريحة في البيئة الشرقية (البروفسور هامبرت ولوليتا متضمنين مجازاً في جمهوريةٍ إسلامية) مغذّيةً الخوف الذي أعقبَ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر من خصاءٍ إمبراطوري مترافق مع انهيار رمزيّ الفالوس الطوطميّ للإمبراطورية الأمريكية (برجي مركز التجارة العالمي)، ٣) أوصلت رسالةً تفتقد إلى الحذاقة حول انتظار النساء الإيرانيات لرئيس آذر نفيسي نائب وزير الدفاع الأمريكي بول وولفويتز ورئيسه الأعلى جورج بوش الابن، كي يطلقا سراحهنّ ويمنحانهنّ الحرية على الشاكلة التي حررا بها إخوتهم وأخواتهنّ في العراق "في حجرات التعذيب الأمريكية في سجن أبو غريب" ٤) تُقصي وتستصغرُ شأنَ الأنماط الثقافية المحلية المناهضة للغطرسة الإمبراطورية، ثم تجردها من تصوراتها الأخلاقية الفطرية وفاعليتها السياسية الذاتية في سعيها لنيل الحرية من قيد الطاغية المحلي الحاكم والإمبراطوريات العالمية، حين تفترض جهل الإيرانيين بكيفية التعبير عن آمالهم والتفكير بطموحاتهم فيما لو اعتمدوا على أدواتهم الخاصة دون أن يتمَّ صقلُها وحمايتها بنفائس الأدب

الغربي، وأخيراً، ٥) تؤكّد مجدّداً على المدلول المعَولَم "لنفائس الأدب الغربي" في سياق معركة تاريخية امتدت نصف قرن بهدف إنقاذ المناهج الخاصة بالكليات والجامعات الأمريكية من الهيمنة المحليّة لمشروع التفوّق العنصري للبيض. كلُّ ما يحتاجه الأمر لتحقيق ذلك بضربة واحدة هو إصدارٌ واحد لحكّاء شرقي عبر تسهيلات من بول وولفويتز وبرنارد لويس[٥].

الآلة الدعائية المهولة التي شخّصها لويس لافام ومثّلها عمل آذر نفيسي أن تقرأ لوليتا في طهران على خير وجه، جوهريّةٌ في التصوّر الإمبراطوري المؤسّس "لمشروع القرن الأمريكي الجديد" (موسعاً رقعة العجرفة الإمبراطورية الأمريكية ما وراء الفضاء والتضاريس، وأبعد في أعماق الزمن والأبد) والذي يقوم بحسب رئيسه ويليام. سي.كريستول، على المبدأ التالي: *"القيادة الأمريكية تعمل لخير الأمريكيين والعالم، وقيادة كهذه تستلزمُ قوة عسكرية وكفاءة دبلوماسية والتزاماً بالمبدأ الأخلاقي"*. يؤكد "مشروع القرن الأمريكي الجديد" بناءً على هذا الافتراض ما يلي: "١) علينا زيادة الإنفاق على الدفاع بصورة أساسية إن نحن أردنا حملَ المسؤوليات العالمية على عاتقنا اليوم، وحدثَنَةُ قواتنا المسلحة لأجل المستقبل؛ ٢) نحتاج أن ندعّم روابطنا مع الحلفاء الديمقراطيين وأن نتحدى الأنظمة المعادية لخير مصالحنا وقيمنا؛ ٣) نحتاج أن ندعّمَ قضية الحرية السياسية والاقتصادية خارج الحدود؛ ٤) علينا تقبّل المسؤولية التي تمليها علينا الفرادة الأمريكية في حكم العالم وتوسيع رقعته بطريقة وديّة من أجل أمننا، ورخائنا، ومبادئنا[٦].

المصادِقون على هذه التصورات الإمبراطورية هم رجال القيادة في السلطة الحاكمة في الولايات المتحدة اليوم: إليوت أبرامز، غاري باور، وليام.ج. بينيت، جيب بوش، ديك تشيني، إليوت إي. كوهين، ميدج ديكتر، باولا دوبريانسكي، ستيف فوربز، أرنون فرايدبرغ، فرانسيس فوكوياما، فرانك جافني، فريد سي. إيكل، دونالد كاغان، زلماي خليل زاد، آي. لويس ليبي، نورمان بودهوريتز، دان كويل، بيتر. و. رودمان، ستيفان بي. روزن،

هنري س. روين، دونالد رامسفيلد، فين ويبر، جورج ويغل، وبول وولفويتز، عميد مدرسة باول نيتز للدراسات الدولية المتقدمة SAIS في جامعة جونز هوبكنز حيث البيت الثقافي لفؤاد عجمي وآذر نفيسي، "أمّتنا" مؤمنة بقائدها جورج بوش الابن، "هي القوة الأعظم لأجل الخير في التاريخ"(٧).

على الضدّ من هذه الممكنات الهائلة والمتعددة الأبعاد من القدرة والغطرسة، الساعية نحو تدعيم المزاعم الضّحلة للهيمنة، يمكن سبرُ الحدود الذاتية وأشكال المقاومة العالمية لمزاعم السيطرة الإمبراطورية في مستويين متواشجين: ١) الاحتجاجات التي تشعلها الشعوب الفقيرة حول العالم (٨٥٠ مليون ممن ينامون على معدة خاوية كل ليلة بحسب تقرير منظمة الفاو التابعة للأمم المتحدة أضف إلى ذلك الشعوب التي تعاني سوء التغذية والذين يزدادون بمقدار ٥ ملايين في السنة)؛ و٢) المقاومات الثقافية الغنية والمتعددة للادعاءات الضحلة والسطحية التي تتبناها الهيمنة الإمبراطورية الأمريكية (ما يلفقه الإعلام الجماهيري الأمريكي بشكل رئيسي)، وفي كلتا الحالتين يكون نصيب الإمبراطورية الأمريكية الفشل.

إذا أخذنا الوضع في أفغانستان والعراق وفلسطين ولبنان من الناحية العسكرية، سنجد ما يُسمّى بالقوة العسكرية الأعظم غارقة في مستنقع، تقاتل قطاع الطرق من طالبان في أفغانستان، وتواجه حركة تحرر وطنية في العراق، عجز الجيش الأمريكي عن السيطرة عليها أو احتوائها. لنلقِ نظرة على انفراد فيما يخص العراق: تعرّض الجيش العراقي للتدمير تدريجياً عبر حرب طويلة مع إيران بين عامي ١٩٨٠-١٩٨٨، ثم تفكك تقريباً خلال حرب الخليج الأولى على يد الولايات المتحدة ١٩٩٠-١٩٩١. وبين عامي ١٩٩٢ و٢٠٠٠، تحت إدارة الرئيس كلينتون، عانى الجيش العراقي من وطأة السيطرة الأمريكية والبريطانية على تحركاته وإعادة بنائه إضافةً إلى الغارات الجوية المنظمة والمديدة. وكان هانز بليكس رئيس بعثة التفتيش الدولية عن الأسلحة العراقية قد أُرسل قبل الغزو في ٢٠٠٣ لاستكمال التفكيك الفعال للترسانة الدفاعية العراقية. بعد حوالي نصف عقد من

الاحتلال الكولونيالي الغير مشروع للعراق، لا يزال الجيش الأمريكي عاجزاً عن السيطرة على الاحتجاجات الشعبية والمسلحة ضد الاحتلال الكولونيالي أو احتوائها. الشيء ذاته واجهته إسرائيل، واحدةٌ من أكثر امتدادات الولايات المتحدة في الإقليم مقدرةً عسكرية ودموية، حيث فشلت في تهدئة الاحتجاجات الشعبية الوطنية الفلسطينية التي اعتمدت على الحجارة والقنابل المعدّة منزلياً وإرادةٍ حديدية لشعبٍ لا تمكن السيطرة عليه. ثمّ جاءت هزيمة الجيش الإسرائيلي أمام حزب الله اللبناني في صيف ٢٠٠٦، كدلالة جديدة على قصور حقيقي للآلة العسكرية التي تعززها الدعايةُ المسكونة بوهمها الذاتيّ.

من الناحية الثقافية، فالمصدر المتفرد للهزَل والسخرية (والترفيه بالمحصلة) في العالم، هو تكتل قوى هوليوود والسي إن إن/ فوكس. وتشكلُ السلوكيات والأفانين التي تُسردُ وتقدّم من خلال صناعةٍ سينمائية وطنية، درعاً واقياً يدعم مقاومة العولمة الهوليوودية، وسيكون من الخطأ أيضاً الاعتقاد أن نجاح قراءة لوليتا في طهران في الولايات المتحدة يعني شيئاً ذا قيمة في إيران، حيث لعبت نفائس الأدب الإيراني الحديث دوراً أساسياً في التصور الأخلاقي الذي قاوم الطاغية الحاكم المحليّ والغطرسة الإمبراطورية باعتبارهما وجهان لعملية واحدة.

من الناحية الأيديولوجية، فقد دلّلَ الكتابان "الإمبراطوريان" الأكثر قراءة في العقدين الأخيرين: صدام الحضارات لصموئيل هتينغتون ونهاية التاريخ والإنسان الأخير لفرانسيس فوكوياما، على أميّة كاتبيهما التاريخية والفلسفية، كجزءٍ من الغطرسة الإمبريالية التي تعمد إلى طبعهما ونشرهما. لا تكونُ أفكار الطبقة المسيطرة هي الأفكار المسيطرة استناداً إلى منطقها الطبيعي الأساسي، المتّسق أو المنسجم مع الحقيقة، بل استناداً إلى جبروت القوة الذي يطلقها على امتداد العالم مستهدفاً هويات الشعوب وعقولها وعلى الضدّ من ملكاتها العقلية.

سواءٌ كانت إمبراطورية بلا هيمنة أو هيمنة بلا امبراطورية، فإن قدرنا التاريخي هو اليوم تحت حكم الإدارة العولمية لرأس المال المتوحش، يقيم ويحطّم حضاراتٍ وثقافاتٍ بهديٍ من المنطق الداخلي لجنونه الخاص.

تتطلب مقاومة منطق الجنون هذا وسائلَ أكثر جديّةً بكثير من النزوات الجامحة والمخاتِلة لإمبراطورية دعيّة وهيمنةٍ شرسة، ولو تخطّينا الروح العسكرية التي تنطوي عليها الإمبراطوريات وضروب الهيمنة، واتّجهنا نحو استيعاب المنطق الضمني للجنون الذي يقود رأس المال نحو مآلات إجرامية، سيكون لزاماً علينا خلق المناهج اللازمة لمواجهة عنفه المدمر عبرَ قوّة خلاقة تتفادى المآزق المنهجيّة في عالم مُفتت جرى تقسيمهُ كي تحكمه القلة المستفيدة من المنطق الضمني لجنون رأس المال.

* * *

لقد أمكن حلّ ما يسمى أزمة المُستَلَب، وتجلّى ذلك إبداعياً في تجارب فنية متنوّعة (في الصناعة السينمائية الإيرانية والكوبية والفلسطينية)، وأمكن فوق ذلك حلّها نقديّاً وبمصطلحاتٍ سياسية تجلت في ظاهرة الثوري العابر للحدود، حيث لا معنى مطلقاً للوطنية البرجوازية، وحيث تتحوّل أعراف الهوية القومية، السمات، والالتزامات على المستوى النّظري والعملي، إلى تصوّر عالمي لكفاحٍ أرحب وأوسع مدىً بكثير. تتبدى أهمية الظاهرة الثورية العابرة للحدود في الظروف التي تعاني فيها المساعي الأمريكية لبناء توافقٍ حول الهيمنة من الاضطراب، وتعجز عن إنجاز شيء ما خلا خرابها الخاص، وتستدعي الحماقة المبتذلة في المحاولات الأمريكية للهيمنة تفعيلَ مواقع متعددة المقاومة استناداً إلى إرث الثورية العابرة للحدود. يرقى هذا في الواقع إلى نمط من الزيف الثوري (بحسب المصطلحات البرجوازية الوطنية الخاصة) وإلى ضرورة صياغة مفهوم أسمى بكثير لمقاومة عالمية للإمبريالية بطريقة أو بأخرى. بالنتيجة، يتجاوزُ هذا "الزيف الثوري" العابر للحدود ما يسمى أزمة المُستَلَب لأن الناشط الثوري لا يمثل شيئاً أو فرداً في اللحظة التي يبدأ فيها نشاطه هذا على

الإطلاق، ويكون سؤال التمثيل على هذا النّحو قد ذُلّل تماماً(*).

ما هي الأمثلة الأفضل لظاهرة الثورية العابرة للحدود؟ توجد أربعة أمثلة تُحتَذى بزغ نجمها في العقدين المتوسطين للقرن العشرين، أصحاب رؤىً خاصة وضعوا أفكارهم التحررية في خدمة فعل ثوري يتجاوز الحدود الجغرافية للأوطان التي وُلِدوا ونشأوا فيها. كمنظرين لمفهوم التحرّر، فكك هؤلاء الرّطانة الخاصة بالأصالة والزّعم بخصوصية الثقافة أو الدولة، وحلّوا جذرياً معضلة التمثيل التي كانت قد أصابت اليسار الأكاديمي والأوروبي بالشلل. تلك الطلائع الثورية لمعارضتنا الحالية، أولئك ممن حلموا في الماضي بثوراتنا المستقبلية، كانوا الوسيلة في تحرّي تنويعات الثقافة المحلية كشكلٍ للمقاومة وصقلها فيما يتصل بالتضامن العالمي ككلّ.

الحدود الحضارية والتقسيمات الكولونيالية المصطنعة (تدعمها وتشدّد عليها السياسة النّافذة والمُعيقة لحركة اليمين الأوروبي الجديد Identitarian) تستند بمجملها على التسليم بأصالةٍ ثقافية وتمايزاتٍ يصعبُ تخطّيها، كما هو الحال في ديمومة فرضيات من نوع "الإسلام والغرب"، "الشرق والغرب" أو "الشمال والجنوب"، "العالمين الأول والثالث." ويأتي أمثال برنارد لويس وصموئيل هتينغتنون وفرانسيس فوكوياما في صدارة المنظّرين العقائديين لهذه الثنائيات المتضادة.

لا يُعتَبرُ الثوريون أمثال أرنستو تشي غيفارا، فرانز فانون، مالكوم إكس، وعلي شريعتي، نماذجَ تُحتذى لصلابة إيمانهم وحسب، بل بسبب تصوّراتهم التي تتجاوز القيود الاجتماعية. لقد تحدّى أولئك الثوريون، كلٌّ تبعاً لنهجه الخاص، الطابعَ المحلي للثقافة في مواطن ولادتهم ونشأتهم، بهدف عولمةِ ميولهم الثورية الفطرية، وقول الحقيقة في وجه السلطة، وقيادة حركات التمرد الاحتجاجية ضدّ الطغاة الحاكمين محلياً ونظيرتهم الإمبراطورية

---

*) الزيف الثوري أو اللاّأصالة الثورية: لا بد هنا من فضّ الالتباس المتوقّع. الزيف الثوري الذي عرفه الكاتب آنفاً هو المعنى البرجوازي الوطني له أي: التزام الثوري بمحيطه القومي الخاص والضيق وليس خارج الحدود. فيكون التعريف البرجوازي للزيف الثوري بالنتيجة هو الأصالة الثورية بحسب تعريف الكاتب. (المترجم).

المعولَمة في الوقت ذاتهِ. تلك نماذجُ جليّة حيّة تُحتَذى، لم تفرّق بين البنية المرَضيّة للطاغية المحلي والإمبراطورية الضّارية.

لقد عرّت تلك الطلائع الثورية في القرن العشرين، في نزعتها المتحديّة الهجينة و"زيفها" الثقافي، التي جسّدها تشي غيفارا ومالكوم إكس وفراز فانون وعلي شريعتي، مفهوم الأصالة الثقافية والحدودَ الحضارية المصطنعة التي ابتدعتها الكولونيالية (مجرّدين بالتالي السطوة الأيديولوجيّة لبرنارد لويس وصموئيل هنتغتون وفرانسيس فوكوياما من دعائمها)، وفككوا الدور الكومبرادوري الذي تلعبه الكتيبة الاستشراقية في زمرة المحافظين الجدد (منزل المسلمين The House Muslims) عبر إبطال ادّعائهم بتمثيل ثقافي من أي نوع. أمام هذه الحقيقة يتهافت جدليّاً أي زعمٍ أيديولوجي بالهيمنة المحكَمة للإمبراطورية المضطربة، وعلى النقيض من الطابع الإمبراطوري الشرس، يأتي التهجين الثوري الذي أنتوي تحديد معالمه هنا والذي يتحدّى قطعاً المسلّمات المادية والأخلاقية للإمبريالية. تتواءمُ ماهيّة هذا التهجين الثوري مع ظاهرة الانزياحات الديموغرافية الجارية على نطاق واسع معيدةً بذلك تعريف النزعة الثورية العالمية. ما يسمّيه هومي بابا في عمله موقع الثقافة Location Of Culture (١٩٩٤) بينيّة التهجين ويعتبرها سمة مميزة للقلق الكولونيالي، يعمل في الحقيقة كمنهجٍ منافٍ للمنطق، ويضع الأجندة الثورية خلف خصوصيات السياسة الوطنية والإقليمية. ولعلّ في سرديات السياسة الثقافية التي تحملها موجات المهاجرين، إشارةً إلى الأواصر السياسية البعيدة المدى بين مطالبها الثورية وما أسميناه تهجيناً أخلاقياً ومعيارياً.

يستحيلُ حصرُ أيقونةٍ ثورية مثل تشي غيفارا ضمن إطارٍ خاص، خلافاً لرؤيته الحالمة في تمرّد ضد الإمبريالية على مستوى العالم. ولد غيفارا في روزاريو الأرجنتين عام ١٩٢٨، وقد أضحى شخصيةً مفتاحية في الثورة الكوبية ١٩٥٦-١٩٥٩ قبل أن يقود عمليات حرب العصابات في تمرّد كينشاسا في الكونغو عام ١٩٦٥، لينضم بعدها إلى حرب عصابات أخرى في جنوب

شرق بوليفيا عام ١٩٦٦. كان في شخصه أيقونةً ثورية دائمةَ الحركة، هارباً من قيود انتمائه الشخصي. اجتاز غيفارا على مدار حياة قصيرة (كان في التاسعة والثلاثين حين قُتل) الحدود المحلية واحداً تلو آخر، وتحدى منبتَه في طبقة متوسطة موسرَة ليغدو أمثولةً تلهب الاحتجاجات في صفوف العمال وفقراء الفلاحين. لم يُثنِه مرض الرّبو الخَلقي عن قيادة حملات حرب العصابات في أدغال إفريقيا وأمريكا اللاتينية. لقد رفض الأصل البرجوازي الأرجنتيني ليصبح ثوريّاً كوبيّاً، ورفض العمل الوظيفي مع الرفاق الكوبيين ليصبح مبعوثاً ثوريّاً حول العالم. تحدى كهنوت الإمبراطورية السوفياتية ليقود حروب العصابات في أفريقيا وأمريكا اللاتينية وبصورة مستقلة عن أي ولاءٍ حزبي ضيق. لم يكن غيفارا ثوريّاً رومانسياً كما تمّ تصويره، بل كان جامحاً في تحدّيه وطبقاً لنهجه الثوري الذاتي، مهاجراً مثابراً يعبر الحدود والقيود لأرض تغلي بالثورات ليمضي نحو أخرى. كان باحثاً نظريّاً ضليعاً، وخبيراً في تكتيكات الحروب غير المتكافئة ترك بصمة راسخة على التجربة التاريخية الثورية التي تبعت رحيله. مصداقية غيفارا هي في كونه هجيناً من عدة ثقافات لا تملك أي منها الزّعم بحيازتها له.

حملَ كلّ طورٍ من حياة تشي غيفارا القصيرة والثرّة، ملمحاً جلياً عن الثورية الكاسرة للقيود، ويمكن القول إنه أكثر الثوريين إثارة للمتاعب في القرن العشرين، فقد بدأ بكسر العائق الطبقي لولادته ونشأته وسط أسرة ميسورة من طبقة متوسطة، وتحدى العائق المرضيّ الذي فرضته الطبيعة حيث شُخصت إصابته بالرّبو مذ كان في الثانية من العمر. نهلَ علومه في البداية من مكتبة والده وتولت أمه تعليمه، ثم دخل كلية العميد فونيس الوطنية، والمدرسة الثانوية في قرطبة عام ١٩٤١ ثم جامعة بيونس آيرس عام ١٩٤٨، وقد أُعفي من الخدمة العسكرية بسبب مرضه الربوي. كانت رحلة تشي غيفارا التي اجتاز خلالها أربعة آلاف ميل عام ١٩٤٩ حول الأرجنتين وحواراته مع القبائل الأصلية، الحدّ الجغرفي الأول الذي عبره موسعاً آفاقه الثورية. وبدأ غيفارا عام ١٩٥١ رحلته الثانية الشهيرة عابراً الجغرافيا على

الدراجة مع صديقه ألبيرتو غرانادو. سافر الاثنان من الأرجنتين إلى تشيلي ومن هناك إلى البيرو، كولومبيا ثمّ فنزويلا. كانت مذكرات غيفارا في هذه الرحلة هي التسجيل الأول لرحلة ثورية عبر التضاريس الجغرافية الاقليمية والدولية للمأساة الإنسانية التي ثار ضدها. ثمّ بدأ رحلةً أخرى عام ١٩٥٣ عقب نجاحه في امتحان التأهيل ليصبح طبيباً ممارساً، وهذه المرة إلى غواتيمالا سيراً على الأقدام والتنقل مع وسائط النقل العابرة مجاناً، حيث كان كاستيللو أرماس قد أسقط الحكومة الاشتراكية لجاكوب آربنز بدعمٍ من المخابرات المركزية الأمريكية هناك. وعند هذه المرحلة بالذات أصبح غيفاراً معنيّاً مباشرة بتلك الحركات في أمريكا اللاتينية كما في التحالف الشعبي الثوري الأمريكي في البيرو.

دشنت خطوة غيفارا بالانتقال إلى المكسيك عام ١٩٥٤ وصداقتُه مع فيدل كاسترو، الالتزام الثوري الأكثر خطورة في حياته وراء حدوده الوطنية ضمن الفضاء الرحب لصراعات التحرر في أمريكا اللاتينية. وكان اطّلاعه على كتابات ماوتسي تونغ عاملاً رئيسياً في بناء تصوراته الخاصة حول حرب العصابات، موسعاً أفق رؤيته الثورية ومضفياً عليها بُعداً عالمياً أبعد مدى. ثم جاء التحول الأكثر جذريّة في شخصيته الخلاّقة كمقاتل حرب عصابات حينما انتقل من ضابط طبي في مجموعة حرب العصابات التي يتزعمها فيدل كاسترو التي وصلت إلى كوبا عام ١٩٥٦، إلى قياديّ في الجيش الثوريّ الذي أطاح بفولخنسيو باتيستا لعام ١٩٥٩. في رحلاته حول العالم كسفير بين العامين ١٩٦١-١٩٦٥، حظيَ غيفارا بفرصة الاتصال المباشر مع عدد كبير من حركات التحرر في آسيا وإفريقيا. وكانت معارضته العلنية للإمبراطورية السوفياتية عام ١٩٦٥ ولاحقاً انفصال فيدل كاسترو عنه، قد وضعاه ضمن السياق العالمي الأوسع لحركات التحرر الثورية ومن دون أي دعم رسمي أساسي ما أفشلَ في الوقت ذاته حربَ العصابات التي قادها في الكونغو ١٩٦٥ وفي بوليفيا عام ١٩٦٦ (أملاً في تحفيز تمرّد يشمل عموم أمريكا اللاتينية). طويت الصفحة الأخيرة من كتاب تشي غيفارا بعد اعتقاله وإعدامه على يد الجيش البوليفي الذي أهّلته المخابرات

الأمريكية لتضع حدّاً لحياةٍ عامرة لظاهرةٍ ثورية حازمةٍ عابرة للحدود هدفت لإطلاق ثورةٍ عالمية[٨].

في سياق مماثل، وعلى الرغم من ولادته في مستعمرة جزيرة المارتينك الفرنسية عام ١٩٢٥، التحقَ فرانز فانون (١٩٢٥-١٩٦١) بالثورة الجزائرية ضد الفرنسيين عام ١٩٥٤ وبقي حتى رحيله عام ١٩٦١ مشاركاً رئيسياً فاعلاً في الصياغة النظرية لها كجزء من تمرّد عالمي واسع مناوئ للكولونيالية. مجتازاً الحدود المصطنعة كولونيالياً بين الكاريبي وحركات التحرر في الشمال الإفريقي، جمع فانون رؤاهُ في التحليل النفسي مع منظوره الماركسي حول صراع الطبقات ليخلص إلى نظرية في الثورة تنص على أن الحكمة تُقاس بالعنف في كل الأفعال التحررية المتحدية والمتمردة. لم يكن فرنسياً، ولا كاريبيا ولا جزائرياً، بل احتلّ الموقع الذي يحلّهُ من أي التزام، في اللامكان وفي كل مكان معاً، وكان مثالاً لالتزامٍ ثوريٍّ راسخ اتجاه القضايا في فرنسا والجزائر والكاريبي في السياق ذاته.

حاملاً خبراته المبكرة من مسُتَعمَرة المارتينيك في الكاريبي إلى فرنسا حيث أمضى سنوات دراسته كطالب جامعي، ثم إلى شمال إفريقيا وقد أضحى ناشطاً ثورياً، وضع فانون واحدةً من أكثر السرديات الثورية في مناهضة الكولونيالية إفحاماً قامت على الربط بين مواضيع ثلاثة: العنصرية، الكولونيالية، والعنف. في انتقاله من المارتينيك إلى فرنسا لدراسة الطبّ بين عامي ١٩٤٥ و١٩٥٠، رحلةٌ نموذجية نحو قلب القوة العظمى المهيمنة حيث تمكن من ربط الخبرات في الهوامش الكولونيالية لرأس المال مع وهمه الإمبراطوري في المركز. في النقلة التالية من فرنسا إلى الجزائر عام ١٩٥٣، جمعَ بين تجربته المعاشة في المارتينيك والتدريب الذي تلقاه في مجال الطب النفسي في فرنسا لتكون النتيجة اتّقاداً ثوريّاً تجسّد في تشريحه المفصّل والدقيق للبنية النفسية المرَضية للهيمنة الكولونيالية وضرورة تفجير العنف لمواجهتها. في عمله بشرة سمراء، أقنعةٌ بيضاء Black Skin, White Msaks عام ١٩٥٢، سبرَ فانون أغوار البنية

النفسية المرضية للكولونيالية التي تقولبُ الشخص الأسود حسب الصورة التي يبتغيها سيده الأبيض، وكان هذا العمل أقرب إلى سيرة ذاتية يتحدّث فيها عن تجاوزه للحدود الخاصة بمخاوفه الذاتية التي تشطر وعيه بين منحيين أسود وأبيض.

بدأ فانون تعاونه مع جبهة التحرير الوطني الجزائرية FLN مع بداية ١٩٥٤، ثمّ استقال من منصبه في المشفى بحلول ١٩٥٦ ليعمل وبصورة علنية مع الفرع التونسي للجبهة. تنبئُ كتابات فانون المبكرة حول جبهة التحرير الوطني، عن مفهومٍ عابرٍ للقارات، عالم ثالثيّ، وإفريقي يخصّ حركات التحرر، حاضرٍ بقوة في ثنايا اتجاهه النظري وأجندته الثورية. كان فانون ظاهرة ثورية عابرة للحدود جغرافياً وخطابياً بالقدر ذاته. جمعَ في عمله المعذّبون في الأرض The Wretched of the Earth ١٩٦١، تحليله النفسي للظرف الكولونيالي مع قراءته الماركسية لصراع الطبقات ليجادل في ضرورة احتجاج قرويّ عنيف يمحو القابلية النفسية والاجتماعية للخنوع والسيطرة مرة واحدة وإلى الأبد، وكان تصوّره حول "التطهير الجَمعي" خصيصةً نفسية مفتاحية بإمكانها أن تحرر المستَعمَرين المستَنفَرين من منظومتين قمعيّتين متداخلتين. وقد تمخّض عن ذلك تهافتٌ جذري للماركسية والتحليل النفسي في تحليلٍ مفرد للتحرّر، ليس تحرير العالم ككل فقط، بل تحرير أوروبا نفسها من مأزقها الخاص. اكتُشفت إصابته بسرطان الدم عام ١٩٦٠ بينما كان في بعثة دبلوماسية إلى غانا نيابة عن الحكومة الجزائرية المؤقتة، وقد حفلت رحلاته العلاجية لاحقاً إلى الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة (مات عام ١٩٦١) بما يدلّل على سعيهِ الدؤوب لتوسيع رقعة التمرد العابر للأقاليم ضد الحكومات الخاملة[٩].

نموذجٌ آخر مشابه في حيثية التحول الشامل، مطابقٌ تقريباً لغيفارا وفانون يمكن أن نرصده في حياة مالكوم إكس وأعماله (١٩٢٥-١٩٦٥). ولد مالكوم في أوماها، نبراسكا عام ١٩٢٥، وقد شابت يفاعتَه سلسلةٌ من الحوادث والتغييرات أثمرت عن بضعة جُنَحٍ جرمية صغيرة أوردته السجن عام ١٩٤٦

لينتقل إلى النشاط الملتزم بقضية المسلمين من الأمريكيين - الأفارقة، ثمّ ليتحوّل في الختام إلى ناشط ثوري عالمي قبل اغتياله عام ١٩٦٥. بشّر حوارُ مالكوم مع الإسلام آنَ كان في السجن أواخر ١٩٤٠، بحوارٍ لاحق أوسع بكثير في نطاق مذهب ثوري عالمي توّجتهُ رحلته للحج في مكة عام ١٩٤٦، وكانت تلك الرحلة دافعاً محرّكاً على مدار حياته القصيرة بين عامي ١٩٢٥-١٩٦٥. بالنتيجة، صهرَ مالكوم إكس خبراتِه كأميركي إفريقي مع روحِه الثورية الإسلامية ليصل إلى رؤية تحررية عالمية وراء أيّ فضاءٍ هوياتي مُدجّن.

نشأ مالكوم إكس أساساً في بيئة متدينة ومُسَيَّسة فرضها حضور والده إيرل ليتل، الذي كان قسّاً معمدانيّاً مفوّهاً جليّ العبارة وتابعاً للقائد الوطني الأسود ماركوس غارفي. قبل بلوغه عامه الرابع، أُجبرت عائلة مالكوم على تغيير مكان إقامتها مرتين خشيةً على حياتها بعد تهديدات المناصرين لحقوق البيض الذين أثار نشاط والده إيرل غضبهم. أحرِقَ منزل عائلة مالكوم لاحقاً في لانسينغ ميشيغان عام ١٩٢٩ عندما كان في الرابعة من عمره، ثمّ اغتيل والده عام ١٩٣١ عندما كان في السادسة ووجدت جثته مشوهةً ومرمية على سكة الترام. أصيبت والدته لويس براون إثر ذلك بانهيار عصبي وأدخلت إلى مصحّة عقلية، وتفرّق شملُ مالكوم وأشقائه السبعة بعد ذلك وتوزّعوا بين عائلات تتولى رعايتهم ودور مخصصة للأيتام. سرعان ما ترك مالكوم المدرسة وذهب إلى بوسطن ماساشيوستس وبقي هناك حيناً من الزمن ثم انتقل إلى هارليم في نيويورك عام ١٩٢٤ وكان لا يزال مراهقاً حيث مارس عمله في أوساط تجارة المخدرات والدعارة ونوادي القمار. ألقي القبض عليه عام ١٩٤٦ وكان عمره آنذاك واحداً وعشرين عاماً وصدر حكمٌ بإيداعه السجن لمدة سبع سنوات.

في السجن، وضع مالكوم إكس برنامجاً صارماً لتعليم نفسه، وتحوّل إلى الإسلام قبل الإفراج المشروط عنه عام ١٩٥٢ حيث أصبح عضواً في منظمة أمة الإسلام التي أسسها الإيجا محمد(*).

---

*) الشريف إليجا محمد "إليجا روبرت بولي" (١٨٩٧- ١٩٧٥) ولد في ساندرسفيل -جيورجيا.

وأسقط اسم عائلته (ما اعتبره اسماً يشير إلى العبودية)، واستبدله ب "X" كاسم عائلة، في إشارةٍ إلى اسم القبيلة التي يتحدر منها في إفريقيا وغادر السجن وقد غدا ناشطاً إسلامياً. بين العامين١٩٥٢ - ١٩٦٣، وضع مالكوم إكس نفسه في خدمة الإيجا محمد وأمة الإسلام، وأظهر إيماناً راسخاً وحضوراً ثورياً جمع بين الثقافة العميقة والكاريزما الساحرة. جذبت هذه الشخصية أعداداً غفيرةً إلى منظمة أمة الإسلام فارتفع عدد أعضائها من خمسمئة عام ١٩٥٢ إلى ثلاثين ألفاً في العام ١٩٦٣، وبعد اللقاء التلفزيوني الذي جمعه مع مايك والاس عام ١٩٥٩ تحوّل مالكوم إلى قضية وطنية وعمّت شهرته عموم البلاد، كما ألقت الأضواء وأثارت الاهتمام بأتباع الإيجا محمد. أصبح الآن في حوزة حركة الحقوق المدنية قامةٌ سامقة لمسلم ثوري أسود يقف في طليعتها ويمتلك رؤية عالمية يستهدي بها وتتعاظم باطّراد.

اهتز إيمان مالكوم عام ١٩٦٢ بالإيجا محمد عندما اكتشف أن قائد منظمة أمة الإسلام قد أقام علاقات جنسية غير مشروعة مع ست نساء ينتمينَ إلى المنظمة وأثمرَ ذلك عن مجموعة أطفال غير شرعيين. ثمّ دفعَ تعليقُ مالكوم إكس على اغتيال الرئيس جون كينيدي في ٢١ تشرين الثاني /نوفمبر ١٩٦٣: "لم يتنبّأ كينيدي مطلقاً أنه سيواجه عاقبة أعماله الخاطئة بهذه السرعة" الإيجا محمّد إلى الطلب منه بالتزام الصّمت لمدة تسعين يوماً. وبحلول آذار /مارس ١٩٦٤، استقال مالكوم من أمة الإسلام وأسس مسجده الخاص.

شكّلت رحلته للحجّ في مكة عام ١٩٤٦ انقلاباً جذريّاً في نزعته الثورية حيث تخلّى عن المنظور العنصري لمعتقدهِ وعاد إلى موطنه في نيويورك مؤمناً أن كثيراً من "الرجال ذوي الشعر الأشقر والعيون الزرقاء" يمكن أن

تأسست حركة أمة الإسلام أو(البلاليون) أولاً على يد والاس دي فارد وقد غلب على الحركة الطابع العنصري بدايةً. وقد خلفه إليجا محمد بعد أن انضم إلى الحركة وتدرج في مراتبها. وقد شهدت الحركة في عهده إضافة مفاهيم جديدة لعل أبرزها إعلاء شأن العنصر الأسود واعتباره مصدراً لكل معاني الخير على التوازي مع ازدراء العرق الأبيض ووصفه بالضّعة والدونية. (المترجم).

"أناديهم أخوتي". أضيفت هذه الخبرة الجديدة إلى فضاء رسالته الثورية التي امتدت بعيداً وراء القيود العنصرية الصّارمة. بدءاً من هذه اللحظة وحتى رحيله المبكر، أصبح معلَماً ثورياً انتشرت رسالته النابعة من قلب الإسلام بعيداً في أرجاء العالم. تعرّض مالكوم لمحاولة اغتيال عندما أحرقَ منزلهُ في ١٤ شباط/فبراير ١٩٦٥، ثمّ نجح القتلة أخيراً في اغتياله في قاعة أودوبون ٢١ شباط/فبراير ١٩٦٥(١٠). حين وفاته كان مالكوم إكس قد احتلّ مقامه الرفيع كرمز ثوريّ عالمي استمدّ رسالته من معتقداته الإسلامية المتأصلة فيه، ليطلق جناحيها في أرجاء العالم بعيداً عن أيّة خلفية عرقيّة أو إثنيّةٍ أو دينيّة.

يلتقي علي شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧) مع تشي غيفارا وفرانز فانون ومالكوم إكس في قاسم مشترك: ابتكار لغةٍ معولمة تستوعب في ثناياها مفردات رسالتهم الثورية، وقد اتّخذت حياة شريعتي المولود في منطقة ريفية في مازينان في إيران عام ١٩٣٣ المسارَ ذاته. تلقى شريعتي تعليمه في مدينته الأم ثم انتقل إلى باريس للدراسة عام ١٩٦٠، وجذبته بشدة أحداث الثورتين الكوبية والجزائرية. تأثّر كثيراً بأفكار فرانز فانون وتشي غيفارا على نحو خاص، وعقب عودته إلى إيران برزَ اسمُهُ كناقدٍ وثوريّ مؤثر في سياق الحراك الثوري الذي أفضى بعد رحيله المبكر عام ١٩٧٧ إلى اندلاع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. تمتزج الحماسة الشيعية في شخصية شريعتي مع إيمانه الراسخ بالاشتراكية إضافة إلى إعجابه بالوجودية السارترية التي تأثر بها إبّان إقامته في باريس، حيث سعى على هديٍ من هذا المزيج الخاص للخوض في تضاريس لاهوتِ التحرير بعيداً عن أي انتماء إقليمي أو ديني مخصوص.

يمكن القول إن شريعتي هو المُنظّر العقائدي الثوري الأكثر حضوراً في إيران القرن العشرين. وُلدَ شريعتي لعائلةٍ متدينة في مازينان شمال شرق محافظة خراسان، وأكمل دراسته الابتدائية والثانوية في المدينة التي نشأ فيها وتنقل أيضاً بين سابزيفار ومشهد. كان شريعتي نتاجَ بيئة شيعية شديدة الإيمان متأثرة بقربها من ضريح الامام الشيعي الثامن علي الرضا

(٧٦٥-٨١٨)، فقد كان والدهُ محمد تقي شريعتي باحثاً دينياً دون أن يتحوّل إلى مرجعية دينية رسمية، ترَكَ عظيم الأثر على ميول ابنه عليّ المستقبلية. محمد تقي شريعتي اشتراكيّ مخلص، وطنيٌّ داعمٌ لمحمد مصدّق، اجتمع فيه إيمانٌ وطني واشتراكي مع نباهةِ المثقّف المتمرّس والمُلمّ بالحركات السياسية العربية في المنطقة. وكان لهذه الخصال الدور الأساس في بلورة النزعة السياسية والفكرية لعلي شريعتي.

أثناء دراسته في كلية تأهيل الأساتذة في مشهد، تأثر شريعتي بمظاهر الفقر الريفي كثيراً وبالبَون الشاسع بين الطبقات في بلده، وتأسيّاً بوالده، أصبح داعماً قوياً لرئيس الوزراء مصدق وشارك في الأنشطة الطلابية الداعمة للبطل القومي. تخرج شريعتي من المدرسة الثانوية عام ١٩٥٣، وبدأ ممارسة التعليم في مدرسة ثانوية في ضواحي مشهد. حصلت نقلة نوعية في حياة شريعتي عام ١٩٥٦ عندما ترجمَ طبعةً معدلة من سيرة أبي ذر الغفاري أحد صحابة النبي محمد، وضعها الكاتب المصري عبد الحميد جودت. لم يكن كتاب: أبو ذر الموحّد الاشتراكي (١٩٥٣) العمل الأول لشريعتي وحسب، بل الكتاب الذي ترك أعظم الأثر على تحولات حياته بين الاشتراكية الثورية والميول الدينية، لغته الفارسية وقراءته للمصادر العربية، والتاريخ المبكر للإسلام ومأزقه المعاصر. التحق شريعتي بكلية الآداب في مشهد عام ١٩٥٦، وأولى جلّ اهتمامه للغتين العربية والفرنسية، وأثناء دراسته لنيل درجة الماجستير، اعتُقِل ووالدُهُ لفترة تقارب الثمانية أشهر، وبعد إطلاق سراحه تزوّج من شقيقة أحد الناشطين في حزب توده كان قد اغتيل في ١٩٥٣. قام بعد ذلك بترجمة كتاب أليكسيس كاريل الحائز على جائزة نوبل في الطب وعلم النفس للعام ١٩١٢ واسمه "النّفس" ١٩٥٦، حيث أثار موضوع "الأنسنية المسيحيّة" اهتمامه بشدة، لمضامينه الواضحة التي تقارب الإسلام الذي كان مثار اهتمامه في المقام الأول.

حصل علي شريعتي على بعثة حكومية لنيل شهادة الدكتوراه في جامعة السوربون في باريس عام ١٩٦٠، وقد أضافت سنوات إقامته في باريس

المزيد على رصيده الثوري الكبير. المفهوم الوجودي لسارتر (ترجَمَ عمله: ما هو الأدب؟)، حركة الطلبة الفرنسيين والثورتان الكوبية والجزائرية، خلّفت كلها بصمة راسخة على نزعته الثورية إضافة إلى تحليلات فرانز فانون الخاصة بالحراك الثوري التي وافقت ميوله تماماً. فكانت هذه سني التكوين التي بلورت آلية الفرز الثوري لديه متأثراً بنسقٍ من الأفكار الممنهَجة والثورات المحلية التي عاصرَها والتي وافقَت طموحاته الثورية الخاصة. دأبَ خلال تلك السنوات في باريس على نشر الصحف والكراريس ذات التوجهات المعارضة لسياسة الشّاه، ونظّم تظاهرات احتجاجية لدعم الحركات الثورية في عموم آسيا، إفريقيا، وأمريكا اللاتينية بما في ذلك الاحتجاجات التي اندلعت إثر اغتيال باتريس لومومبا في كانون الثاني /يناير ١٩٦١. وأسهمَ فوق ذلك في مقالات صحيفة المُجاهد "الصحيفة الرسمية للجبهة الوطنية الجزائرية". انبهرَ بتشي غيفارا وترجمَ عمله "حرب العصابات" وبعد قراءته لفرانز فانون الصّاخب ترجم عملَيه "المُعذّبون في الأرض" و"الكولونيالية التي تموت". كما أثار اهتمامه عمل المستشرق الكاثوليكي لوي ماسينيون الذي أمضى ردحاً من حياته في دراسة الصوفية الإسلامية في العصور الوسطى مع تركيزه على حياة المتصوف المسلم أبي منصور الحلاج بخاصة. انعكس تأثره بماسينون على اهتمام متزايد أولاه شريعتي لشخصية سلمان الفارسي أو "سلمان النقي"، أحد صحابة النبي محمد المقدَّمين، مسلمٌ فارسي من الموالين لعليّ بن أبي طالب، واشتراكي بالفطرة، ورأى شريعتي في ذاته انعكاساً لسلمان النقيّ. ومن تأثيرات ماسينون الأخرى عليه، ما تجلّى في وعيهِ ل روح الجماعة Esprit التي كانت عصَبَ لاهوت التحرير الكاثوليكي الراديكالي. ساهمَ عديدٌ من الأوروبيين والفرنسيين إضافة إلى مفكري الفرانكوفونية البارزين ميشيل فوكو، جورج لوكاس، جاك بيرك، هنري لوفيفر، فرانز فانون، ولوي ماسينيون نفسه بالكتابة في صحيفته. وقفَت روح الجماعة Esprit في صفٍّ حركات التحرر الوطنية عبر الكوكب وعلى نحوٍ فعال، وقد أثّرت الكثلكة الراديكالية المؤسَّسة على روح الجماعة عميقاً في قراءة شريعتي اللاحقة للمذهب الشيعي عقب عودته إلى إيران.

من بين الشخصيات البارزة في ميدان السوسيولوجيا الفرنسية، واكبَ شريعتي محاضرات كلّ من ريمون ارون وجورج بوليتزر، غير أنّه انجذب إلى أفكار الأب المؤسس لعلم الاجتماع الجدلي جورج غورفيتش بشكل خاص. عاد شريعتي بعد نيله شهادة الدكتوراه من السوربون إلى إيران وقد أصبح ثوريّاً ذا رؤية عالمية لا نظير لها ونزاهةٍ أخلاقية صارمة، وتمكّن من اجتياز حاجز نعرة المواطنين الأصليين المستشرية بين نظرائه من المثقّفين، وعلى الرّغم من اعتماده الفارسية في الكتابة، إلا أنّ لغته وبيانه قد عكسا وعياً عالمياً أكثر شمولية.

اعتُقل شريعتي فور وصوله إلى إيران وأودع السجن لنشاطاته المناهضة للحكومة خلال وجوده في باريس، وبعد إطلاق سراحه عاد إلى حيث بدأ دراسته الثانوية ليعمل كمدرس في جامعة مشهد. في السنوات الأربع التالية ترجمَ أعمال ماسينون ونشر مأثرته الفخمة: إسلامشيناسى Islamshenasi. وكان هذا العمل الأخير بخاصّة سبباً في جذب انتباه مخابرات الشّاه السيئة السمعة "السافاك" والنشطاء المسلمين أيضاً إليه. بعد منعه من التدريس في مشهد، انتقل شريعتي إلى طهران حيث شرع بإلقاء محاضرات جماهيرية مفتوحة في معهد الإرشاد الديني الحسيني واستقطب أعداداً غفيرة من المتحمسين والمريدين. وقد حقق نجاحاً منقطع النظير بين عامي ١٩٦٩ و١٩٧٢ واتسعت دائرة مريديه أكثر فأكثر، كما انتشرت تسجيلات محاضراته الصوتية في عموم إيران. قدّم شريعتي في ثنايا صوته الكاريزمي رؤيةً للإسلام كانت في الواقع دنيويةً مادية وعالمية تحررية، عامرةً بالمضامين الإنسانية في جوهرها. لم يعد انتماء شريعتي الآن محصوراً بإيران أو بالمذهب الشيعي فقط، بل هو انتماءٌ إلى لغة عالمية للمحبة والتحرر عبّرت عنها رؤيته الخاصة للإسلام.

بحلول عام ١٩٧٢، تعاظمت مخاوف الشرطة السرية التابعة للشاه اتجاه شريعتي ومعها المؤسسة الإرشادية الحسينية التي أثارت حفيظتها أفكارُه الراديكالية، وربطُهُ بين المذاهب الفكرية الأوروبية والإسلامية بغض

النظر عن الشخصيات المؤسساتية والقوى التي تمثل كليهما. اعتقلت السافاك شريعتي وسجنته لمدة عامٍ ونصف تقريباً، ثمّ وُضِعَ بعد إطلاق سراحه في ٢٠ آذار/مارس ١٩٧٥ رهنَ الإقامة الجبرية القسرية حتى ١٩٧٧. أمضى شريعتي تلك الفترة في تسجيل محاضراته صوتياً، موجزاً فيها بعض أكثر أفكاره جذريةً حول صراع الطبقات في السياق الإسلامي. سمحت السلطات لشريعتي بالسفر إلى لندن في أيار/مايو ١٩٧٧ حيث توفي إثْرَ نوبة قلبية حادة في ١٩ حزيران / يونيو ١٩٧٧، ونُقلَ جثمانه إلى سوريا ودفن قريباً من مقام أحد أبطاله المميزين السيدة زينب شقيقة الحسين الإمام الشيعي الثالث. بعد رحيله بعامين، اندلعت ثورة عارمة في عمومِ بلادهِ، وقد حَفِلت التطلعاتُ الأغلى لهذه الثورة، التي أخفقت من ناحيةٍ أخرى، بدلالاتٍ لا لبس فيها مستمدةٍ من مفهوم شريعتي الدنيوي في الحياة والتحرر للإنسانية جمعاء.

* * *

القاسم المشترك بين الثوريين الأربعة (يمكن أن نضيف إليهم خوزيه مارتي وأن نعتبر إدوارد سعيد نظيرهم الثقافي الجماهيري) هو تخطِّيهم الممنهج والقصديّ والجليّ لقيودهم الكولونيالية، ينسجون قدَرَ المعذّبين في الأرض على نولِ رؤيةٍ واحدة من آسيا إلى إفريقيا إلى أمريكا اللاتينية. لقد عبر هؤلاء الثوريون الحدودَ المُصطنَعة للكولونيالية، والحدودَ العقيمة للدولة-الأمة حيثُ وُلِدوا ونشأوا. لقد أدركوا جميعاً أن حدودهم الوطنية هي مُخترعَات كولونيالية، وأن الوطنيّة (المجرّدة من مشروع اجتماعي) هي كولونياليةٌ مُقنّعة. ثاروا ضد الهيمنة الدولية لرأس المال والمخططات الكولونيالية والإمبراطورية التي وضعت لتعزيزها عبر الاعتراف بالطفرة الحادّة للبرجوازية الكومبرادورية الوطنية ضمن برجوازية وطنية ناشئة، ولتسهيل الفاعلية الدولية لرأس المال بما يفيد القلّة القليلة ويحرم البقيّة الغالبة.

بقي قادة الحملات الثورية هؤلاء وطنيين لناحية الخصائص المباشرة لبلدهم، وفوق ذلك انطلقوا من تلك الخصائص ليبتكروا لغة ومفردات

عالمية لكفاحٍ عالمي من أجل الحرية. كان هؤلاء المنظرون والمُمارسون الثوريون أشبهُ بالحجيج - جاهزون للتحرك والانتقال من مكان لآخر على الدوام بينما يبقى صدى كلماتهم يتردد في المكان الذي زاروه لتوّهم، أو مستودعٍ حكمةٍ هو خلاصة تجاربهم في كل الأماكن التي حطّوا رحالهم فيها. خاطبوا بصوتهم مجموعاتٍ تقيم في مكان بعيد مختلف، يحدوهم يقينٌ متقّد بمكان تالٍ ينتظرهم. لقد جاؤوا من الأمس لكنهم تكلموا لغةَ الغد، وحيثما حلّوا تكلموا بثقةٍ رغم أنهم في مكانٍ آخر مختلف ويعايشون ظرفاً مختلفاً. كانوا حالمين ذوي رؤى تنبّؤية لم توحَ إليهم بتدخل سماوي، بل ألهمتهم إيّاها زوابع الغبار التي تحفّ سنابك خيولهم، ونعال أحذيتهم على طول دروبهم الوعرة.

لقد كانت هذه القامات الثورية السامقة في طوّيتها الثورية ونزعتها المجازِفة، نماذج تُحتذى تحدّت رطانة "المصداقية الثقافية" وأربكت سؤال التمثيل. إنهم حجّاج مترمّتون، حالمون أصحاب رؤى خاصة من جهة أخرى، يعبّرون عن إيمانهم الراسخ في سياق التفكير الناعم (بحسب غياني فاتيمو). إلى جانب هؤلاء الثوريين، كان إدوارد سعيد مُنظّراً لدنيويّة لا تقبلُ المساومة، ينشدُ عبرَ الرؤية العالمية لأنسنيّته التحررية الانتقال بموضوع العولمة نحو صيغة مختلفة ذات مضمون تحرري. كانت فلسطين بالنسبة لإدوارد سعيد حقيقةً محسوسةً ومجازية، جرحاً غائراً أو استعارةً رمزية لصراع دنيوي ضد الظلم. لقد تحدى السرد المعياري والقيود المعرفية في ذخيرته اللغوية، ليبدع خطاباً حرّاً وتحرّرياً للملايين ممن يصخون السمع، ولمليون غيرهم يتوجب عليهم تعلّمُ فن الإصغاء.

الهوامش

١- انظر "حالة انعدام الأمن الغذائي في العالم":

"The State of Food Insecurity in the World," FAO Corporate DocumentRepository, Economic and Social Department, available at http://www.fao.org/documents/show_cdr.asp?url_fi le=/docrep/006/j0083e/j0083e02.htm.

٢- أورد مركز معلومات الدفاع أن الميزانية العسكرية في الولايات المتحدة للسنة المالية ٢٠٠٤ هي ٣٩٩,١ مليار دولار، أكثر من مجموع الميزانية العسكرية للصين، روسيا، اليابان، المملكة المتحدة، فرنسا، ألمانيا، العربية السعودية، إيطالية، كوريا الجنوبية، الهند، البرازيل، تايوان، إسرائيل، إسبانيا، أستراليا، كندا، هولندا، تركيا، المكسيك، الكويت، أوكرانيا، إيران، وسنغافورة. وتفوق الميزانية العسكرية لإسرائيل مجموع الميزانيات في البلدان التي تلَتها في الترتيب السابق. ولتفاصيل أكثر انظر الموقع الإلكتروني:

the Center for Defense Information at http://www.cdi.org/budget/2004/world-military-spending.cfm

حيث ستجد المقولة التالية: «على مدى خمسة وأربعين عاماً من الحرب الباردة، كنا في سباق تسلح مع الإتحاد السوفياتي. لكن يبدو اليوم أننا في سباق تسلّح مع أنفسنا». المنسوبة إلى الأميرال البحري إيوجين كارول جونيور Eugene Caroll. Jr، نائب الرئيس الفخري لمركز معلومات الدفاع.

٣- انظر: "هيمنة نعم، إمبراطورية لا، في سياسة جون كيري الخارجية"

Jim Lobe, "Hegemony Yes, Empire No in a Kerry Foreign Policy."Inter Press Service, 29 July 2004; published in Common Dreams News Center at http://www.commondreams.org/headlines04/0729-04.htm.

٤- انظر لويس لافام:

Lewis Lapham, "Tentacles of Rage: The Republican Propaganda Mill, A Brief History." Harper's Magazine, September 2004: 31-41.

٥- لتفاصيل أكثر حول ردي على آذر نفيسي «أن تقرأ لوليتا في طهران» انظر:

Native informers and the making of the American empire"(al-Ahram,1-7 June 2006)

٦- طبقاً للاسم في الموقع الإلكتروني:

"The Project for the New American Century" at http://www.newamericancentury.org.

٧- من خطاب ألقاه جورج بوش الابن في كراوفورد - تكساس في ٣١ آب/أغسطس ٢٠٠٢:

quoted by Chalmers Johnson in The Sorrows of Empire: Militarism,Secrecy, and the End of the Republic (New York: Metropolitan Books,2004): 1.

٨- للتعرف على المسار الثوري في حياة آرنستو تشي غيفارا انظر:

Jon Lee Anderson's Che Guevara: A Revolutionary Life (New York: Grove Press, 1998).

٩- للاطلاع على السيرة الذاتية لفرانز فانون انظر:

David Macey's Frantz Fanon: A Biography (New York: Picador, 2002).

١٠- يبقى المصدر الأوفى عن مالكوم إكس هو سيرته الذاتية بقلمه كما لقّنها لألكس هالي:

Alex Haley (New York: One World, 1964).

-٦-

تناضحٌ داخلي:
معرفةٌ بلا فاعلية، إمبراطوريةٌ بلا هيمنة[١]

«إنّ اضطهاد النّساء في المجتمعات المسلمة - في الدول العربية وإيران على نحوٍ خاص – هي اليوم قضية رأي عام إلى حدّ بعيد. ترد في الأخبار وبصورةٍ مطّردة تقاريرُ عن حوادث الجَلد والرّجم وجرائم الشرف، كما أن روايات السيرة الذّاتية المُترَعة بالتفاصيل المؤلمة لآيان حرسي علي وآذر نفيسي غدت الأعلى مبيعاً. قد يتوقّع أحدنا أن تقوم المنظمات النّسوية الأمريكية بتنظيم الاحتجاجات ردّاً على هذا الغُبنِ الفاضح جنباً إلى جنب مع النساء المُسلمات الشجاعات اللاتي يعملن على إحداث التغير في مجتمعاتهنّ، لكن لم يحدث شيء من هذا القبيل». / كريستينا هوف سومرز «استعباد النساء المُسلِمات: وعجزُ النّسوية الأمريكية» (Weekly Standard, May 21, 2007)

"أن تتكلّم يعني أن تقاتل... إنه الشّقاق الذي يجب التشديد عليه الآن، فالإجماعُ على رأي واحد هو أفق يستحيلُ بلوغه. البحث الذي يجري في كنفِ النموذج Paradigm يميل إلى الثّبات والاستقرار، وهو أشبهُ باستغلالِ الفكرة التقنيّة والاقتصادية أو حتى الفنيّة. وذلك لا يمكن تجاهله، والمُدهش أنه دائماً ما يتقدّم أحدهم ليبريكَ نظام "المنطق". من الضروري الافتراض بوجود سلطةٍ تزعزعُ المقدرة على التفسير..." / جان فرانسوا ليوتار، الظرف الما بعد حداثي: تقرير حول المعرفة (١٩٧٩/١٩٨٤)[٢].

روى السيد بول وولفويتز لمحدثّه تشارلي روز عن زيارته التي قام بها إلى العراق مباشرة عقب الغزو الذي قادته الولايات المتحدة عام ٢٠٠٣ وكان حينها نائباً لوزير الدفاع، عن مدى سعادة العراقيين وامتنانهم لذهاب الأمريكيين إلى هناك لتحريرهم *"حين كنا نتحرك بعرباتنا، كان الأطفال*

يهرولـون إلى الشـارع يومئـون برفـع إبهامهـم للأعـلى علامـةَ الفـرح والتأييد" . في تعليقها على ملاحظة السيد وولفويتز، كتبت ماورين دود في عمودها في النيويورك تايمز ساخرةً "من حسن الحظ أنه اعتقد أنه الإبهام"، مفترضةً أنها قد تكون إصبعاً أخرى، الإصبع الوسطى على وجه الدقّة[٢].

ما يربك قراءة السيد وولفويتز والآنسة دود لهذه النقطة، هو أنّه مع التسليم بعدم وجود مشكلة بصرية لدى السّيد وولفويتز على الإطلاق، وأنّه بلا شكّ قد شاهد فتى عراقياً يحييه برفع الإبهام للأعلى، لكن، وهنا المطب الذي يقع فيه كلاهما بسبب القراءة المغلوطة، قد يكون ما يعنيه رفع الإبهام للأعلى في شوارع بغداد هو نظير ما يعنيه رفع الإصبع الوسطى في العاصمة واشنطن.

من الإنصاف القول إنه بحسب مجريات الأمور في الولايات المتحدة، يقع بول وولفويتز وماورين دود على طرفي نقيض لناحية التقسيم السياسي، لكن ثمّة ضرباً من الإمبريالية السيميائية يؤلّف بينهما رغم ذلك، ويجعل رؤيتهما للإبهام أو للإصبع الوسطى محصورةً بالكيفية الأمريكية. هذا ما يطلق عليه الراحل كليفورد غريتز (١٩٢٦-٢٠٠٦): لا وجود لمعرفةٍ محليّة. ما من فئةٍ تفسّر السياق الإنساني وتمنحه المعنى أكثر من تلك الفئة الفاعلة على جانبي التقسيم حيث يقف فولفوتيس ودود، والتي تنقلُ المعلومات إلى المحللين في هذه الإمبراطورية الاستثنائية، لفائدتها أو على الضد منها.

واحدةٌ من أكثر المفارقات ديمومةً في كل المشاريع الإمبراطورية، أنها ما إن تدّعي عالميةَ مقصدها حتى تعمدُ إلى العبثِ بأكثر صيغِ التعبير صعوبة في القراءة، البلديّة والضيّقة والقَبَليّة بل حتى الصّريحة منها، لدى تدبيجِ مصطلحاتها الخاصة التي تتذرّع بها لحكم العالم. لا يمكننا الشروعُ في معالجة الوضع الحالي لما يسمى "دراسات الشرق الأوسط" ولاحقته المتمّمة "إنتاج المعرفة في عصر الإمبراطورية" من دون أن نأخذ هذا

الإشكال في الحُسبان. بالقدر الذي تمدّ فيه الولايات المتحدة جناحيها الإمبراطوريين تأسياً بشعار النسر الذي تمجّده، تصبحُ مزاعمُها المتوحشة بحيازة معرفة عالمية تليق بهذه الإمبريالية قصيرة النّظر، كاذبةً، موهومةً بذاتها، بل مبتذلة. والناحية الأكثر أهمية في وضعِ المعرفة، أنّ الأصدقاء والأعداء يتشاركان سويّاً تأليفَ قواميسَ مرجعيّةً ضيّقةً ومحدودة تخصّ قوّة غاشمة وسيطرة غير مشروعة، الأمر الذي يتّضح جليّاً في مقاربةٍ قاصرة ومحدودة للمصطلحات الأخلاقية والمعيارية.

المهمة التي تنتظرنا الآن في نقد كلّ من حالة "دراسات الشرق الأوسط "و" إنتاج المعرفة في عصر الإمبراطورية"، لا تستدعي بطبيعة الحال إعادة فرز موقع أوروبا على الخارطة (والتّسليم بعالميتها بالنتيجة) كما اقترح ديبيش تشاكرابارتي في شأن الأخلاقية المتوّهمة في قلب ذلك الشيء المُسمّى "الغرب"، وإنما توكيدُ نزعتها الإقليمية حيث تمضي زاعمةً عالميّة مقصدها لتداري العوَار الدائم في قراءتها للظرف الإنساني على امتداد الجغرافيا.

في النهاية، يتوجّب على أي تقييم "لدراسات الشرق الأوسط" أن يبدأ بموضوع المنطقة التي تستلزمُ إنتاج هذا النمط المخصوص من المعرفة وأعني، تلك الجغرافيا المتوّهَمَة التي لُفّقت كولونيالياً وسمّيت "الشرق الأوسط"، إذ أن الأصل الكولونيالي للمنطقة المسمّاة الآن "الشرق الأوسط" سابقٌ على مسألة "إنتاج المعرفة في عصر الإمبراطورية". بعبارة أخرى، يتوفّر جانبا المسألة موضوع البحث على فائضٍ من التصنيفات لجزءٍ من العالم كشرقٍ أوسط، تدلل سلفاً وبصوتٍ جليٍّ وواضح على الكيفية التي يتمّ وفقها "إنتاج المعرفة في عصر الإمبراطورية"، وإن كانت إمبراطورية مختلفة عن تلك الحالية. المسافة بين ذروة صعود الإمبراطورية البريطانية في القرن التاسع عشر حين ابتُدعَ مصطلح "الشرق الأوسط" على الأرجح في خمسينات القرن التاسع عشر في المكتب البريطاني في الهند وحقبتنا الموسومة "بالحرب على الإرهاب"، تدللّ على الحيز الذي تتباين فيه

طرائق وأنماط إنتاج المعرفة وتتأرجح تبعاً للحاجة التي تمليها المشاريع الإمبراطورية ورؤيتها للعالم بصورة تتوافق مع هيمنتها عليه.

على الأرجح، كان أول من أحرزَ قصب السّبق في نحتِ مصطلح "الشرق الأوسط"، العميد الاستراتيجي في البحرية الأمريكية ألفريد ثاير ماهان Alfred Thayer Mahan، وهي حقيقةٌ تنمّ عن فهمٍ تاريخي حيويّ للغاية. في حمأةِ التنافس بين الإمبراطوريتين البريطانية والروسية حول آسيا الوسطى، عرّف ماهان الخليج الفارسي كمركزٍ بؤريّ لما اصطلحه "الشرق الأوسط" ونصح البريطانيين بالإسراع إلى السيطرة عليه إن أرادوا إحكامَ سيطرتهم على الإقليم(٤).

على الرغم من تركيز الآلة الدعائية لأيديولوجيا الولايات المتحدة على تعزيز فكرة "الشرق الأوسط" حسب التلفيق الكولونيالي، فإن المصطلح والمعرفة السياسيّة النفعيّة التي تدور في فلكه، قد تحوّلا نحو استخدام عالمي أكثر اتساعاً. وليس الأمر حِكراً على الأكاديميين في أوروبا وأمريكا اللاتينية أو طرق التعبير والصياغة الصحفية، بل إن البلدان العربية والإسلامية قد انجرّت بدورها نحو استخدامه وسمّت نفسها "الشرق الأوسط"، ولعلّها الطريقة التي تذكّرهم على الدّوام بالإخضاع الذي حدّد ماهيتهم إلى الأبد. وبالنتيجة يتوازى بقاء مصطلح "الشرق الأوسط" قيد التداول مع صعوبة انتقال مصطلح "الما بعد كولونيالي" إلى الواقع الفعلي.

الخطوة الأولى في فهم "حالة دراسات الشرق الأوسط: إنتاج المعرفة في عصر الإمبراطورية" تستلزم البدء بالتنقيب في أصول الطبقات المتباينة التي راكَمتها المعرفة المُنتَجة حول المنطقة الخاضعة اليوم للإمبراطورية الأمريكية/الإسرائيلية والمعروفة باسم "الشرق الأوسط". سعيتُ عبر قراءتي لدراسة الراحل إدوارد سعيد في الاستشراق إلى تأسيس جدليتي حوله من خلال ثلاثة مسارات مختلفة ولكنها متكاملة: (١) القراءة المتفحّصة في الإغريقية الكلاسيكية (الفرس لأسخيليوس، ٤٧٢ ق. م. والتي بالإمكان تسميتها استشراق التنافس)، المسيحية في العصور الوسطى (الكوميديا

الإلهية لدانتي، ١٣٠٨-١٣٢١، والتي يمكن اعتبارها استشراق البُغض)، الإمبراطورية العثمانية المبكرة (عمل موزارت: الاختطاف من الحرَملك: Die Entführung aus dem Serail ١٧٨٢، ويمكن تسميتها استشراق الخوف) وأخيراً نمط إنتاج المعرفة الكولونيالي حول «الشرق = Orient" (البعثات العلمية الاستشراقية، أو استشراق السيطرة)؛ (٢) النّأيُ بالأدوات النقدية الخاصة بقراءة اختراع "الشرق" عن الأسلوب الأدبي السعيدي، الذي يتمحور الاستشراق فيه حول المسألة الشائكة للتمثيل، وإعادة توجيهها نحو فضاء سوسيولوجيا المعرفة الأرحب والأغنى بالمضامين الجذرية والمستدامة وإنقاذ سعيد مما سماه "الأنسنيّة المتبقية" بالنتيجة، وأخيراً (٣) الافتراض بأن المعرفة المُنتَجة استشراقيّاً هي الدعامة الوحيدة التي تقوم عليها الذّات السيادية الأوروبية وجِبلّةُ موضوعها الحضاري "كَغرْب"، مفوَّضَةً عن "بقيّة" العالم الواقع في هاوية الفوضى.

إن علم الأصول التاريخية والتحليل المعرفي حاسمان في هذا الباب إن أردنا اجتنابَ توثين Fetishize السؤال المتعلق بالكولونيالية، وصياغةَ تصور تاريخي لهُ أكثرُ دقّة بما يمكننا اليوم من استيعاب أفضل للأنماط المختلفة والممسوخة من إنتاج المعرفة حول الإسلام و"الشرق الأوسط"، والنظر إليها، كما أقترح أنا، كحالةٍ من تناضُحٍ معرفيّ. وفي هذا التناضح المعرفي لا تُفضي التوليفةُ العدوانية لحقلٍ معنيّ بمعرفةٍ عامة حول الإسلام والشرق الأوسط إلى استعادة تكوين الذات السيادية (الأوروبية أو الأمريكية) والكلية المعرفة (الكانطية). ما افترضه هنا بصورة أساسية هو أننا نشهدُ في واقع اليوم شكلاً من إنتاج المعرفة مجرّداً من أيّة صلة بالتّمثيل، وهذا هو منهج العمل في إمبراطوريّةٍ بلا هيمنة. ثمرةُ هذا التناضح المعرفي - إنتاج المعرفة المعنيّة في مراكز الفكر وارتشاحها إلى المجال العام - كما أراها، هي أجناسٌ مختلفة من معرفةٍ مُنتجة مُعدّة للاستخدام مرةً واحدة، لا تقومُ على معرفية ثابتة أو مشروعة، وإنما أشبه بالسّلع ذات الاستعمال الواحد وغير القابلة للاستبدال. معرفةٌ منتجةٌ على شاكلة الوجَبات السريعة،

أكواب وأشواك وملاعق بلاستيكية، كما هو الأملُ باستخدام ورقة قابلةٍ للتحلل حيوياً وتمكنُ إعادة تدويرها لأغراضٍ بيئيّة.

يتواءمُ منشأُ ودورُ هذا النمط من إنتاج المعرفة مع الوهم الإمبراطوري الذي يخدمانه، إذ أن معضلة إنتاج المعرفة في عصر الإمبراطورية تبدأ من الأصل السياسي لتلك الإمبراطورية، إمبراطورية الولايات المتحدة، ومأزقها الما بعد حداثي، ووهمُها بامتلاك السيادة والمشروعية والسلطة. ما يجب تحطيمهُ هو سطوة الجذور العسكرية في مفهوم الإمبراطورية والتي تمكّنُ من إنتاج المعرفة بغض النظر عن الأسلوب، تحطيمها في مصطلحيّتها اللغويّة الإنكليزية الأمريكية، على امتداد المسافة التي تميّز بين المعاني المختلفة للسلطة، التفريق بين Potenza وPotere في خطاب أغامبين، وبين puissance وpouvoir في خطاب فوكو، وبين Macht وVermögen في خطاب هايدغر. إن الجذرَ اللاتيني الذي يفصلُ بين Potentia و potestas، أي بين السلطة في دولة مترامية الأطراف لا شكل لها، وبين سلطة مركزية تحوزُ المصداقية والمشروعية، قد تاهَ، وربّما عمداً، عن دلالة "السلطة" التي يزعمها جورج بوش الابن في إنكليزيته الأمريكية.

ما أجادل فيه هنا، هو أنه بقدر ما أفضت السلطة (المركزية ذات المصداقية والمشروعية) Vermögen، pouvoir، Potere، وpotestas إلى تكوين ذات السيادة الأوروبية العارفة، فالسلطة (في امبراطوريةٍ مترامية الأطراف وغير متجانسة) Macht، puissance، potenza وpotentia كانت قاصرة تماماً وفقدت إلى الأبد مقدرتها على خلق استقلال ذاتيّ فاعل لذات السيادة العارفة (أوروبية أو سواها) التي تسعى بالنتيجة إلى المطالبة به. بعبارة أخرى، كان عمانوئيل كانط آخرُ من صاغ تصوّراً ميتافيزيقياً لذات السيادة (الأوروبية) كراويةٍ للتاريخ كليّ الحضور، كليّ القدرة والمحيطُ بكلّ شيء علما.

كانت الحقبةُ الكلاسيكية للاستشراق، وأعني الاستشراق بوصفه الذراع الذكية للكولونيالية، منسجمةً مع السيادة المطلقة للذات العارفة الأوروبية،

حين مضت جيوش من المستشرقين المنتفعين حول العالم وميّزتهُ في إطار معرفةٍ مُقولبة تمكّن من معرفته واستملاكه وحكمه معاً في وقت واحد. لم يعد لذلك النمط من إنتاج المعرفة والذات السيادية التي أنتجته وجودٌ منذ زمن طويل، وما يجثم فوق صدورنا اليوم هو عصر (الحياة العارية)، دولةُ الاستثناء، تيهُ اللاجئين بين كونهم مجرّد بشر وتوقهم إلى مواطنةٍ تساوي بينهم. دولة الاستثناء حيث تكون اللغة ترفاً وإفراطاً وتحملُ الإيماءاتُ معانٍ محضة لا حصرَ لها. إن المعرفة التي تنسجم من دولة الاستثناء هذه كحُكمٍ إمبراطوري هي المعرفة المُقدّمة بطريق الارتشاح (التناضح)، معرفة اللا شيء، معرفةٌ من دون فاعلية ذاتية في خدمة إمبراطوريةٍ بلا هيمنة.

كيما أتابع طريقي نحو هذه الجدلية الأخيرة، سيتوجّب عليّ بدايةً أن أعرِضَ للتحوّل الذي شابَ هذه الأنساق المختلفة من الاستشراقات (بصيغة الجمع) ضمن تخصصات دراسات المناطق في سياق الحرب الباردة. وأزعمُ هنا أن ثمّة تبايناً جذرياً بين السّمة الغالبة في المعرفة المُنتَجة استشراقياً والمتساوقة مع ذروة صعود الكولونيالية الأوروبية، ونشوء برامج دراسات المناطق في جامعات مختلفة في الولايات المتحدة وأوروبا، ذات الصلاتِ المباشرة أو غير المباشرة مع وزارة الخارجية الأمريكية أو الأوساط الاستخبارية الأمريكية في وقتٍ كانت معرفة كهذه مفيدةً في الحقبة اللاحقة للحرب العالمية الثانية مباشرة وبداية الحرب الباردة.

كان نسقُ إنتاج المعرفة هذا موافقاً للمصالح الاستراتيجية الأمريكية في المناطق المحيطة بالاتحاد السوفياتي – على طول الطريق من شرق أوروبا نزولاً للشرق الأوسط والشرق الأقصى - فاعلاً وعملانياً لمدة نصف قرن تقريباً حتى نهايته المفاجِئة إبان سقوط جدار برلين وانهيار الاتحاد السوفياتي وصعود المشروع الإمبراطوري الأمريكي الأحادي القطب. وتقدّم الدراسة الرائدة التي أعدّها زميلي الراحل في جامعة كولومبيا سيغموند دياموند (١٩٢٠-١٩٩٩): فضيحة الحرم الجامعي: التعاون بين الجامعات ومجتمع الاستخبارات، ١٩٤٥-١٩٥٥ والصادرة عام ١٩٩٢، شهادة بالغة الأهمية عن

تلك المرحلة والكيفية التي تعاونت بها جامعة هارفرد "هنري كسينجر"، وجامعة ييل "ويليام.ف. باكلي الابن" مع المخابرات المركزية الأمريكية ومكتب التحقيقات الفيدرالي في التجسس على الطلبة والأساتذة ممن اعتُبروا حمَلةَ أفكارٍ هدّامة. لا تتوقف فضيحة حرم الكليات الجامعية على مجرّد التعاون الفعال بين موظفي الجامعات وأوساط الاستخبارات، بل تتسعُ ليشمل أيضاً المناهج الدراسية والممارسة العملية والبحثية المتعلقة بها.

مع انهيار الاتحاد السوفياتي وصعود الوهم الإمبراطوري الأحادي القطب، فقدت الأقسام المتخصصة بوضع دراسات "الشرق الأوسط" أو "الشرق الأدنى" في الجامعات الأمريكية والأوروبية أسباب وجودها آنذاك، وانحسرت هذه الأقسام إلى شكلٍ مستقل من اللّاعَلاقية Irrelevence، أو توجّهت نحو تعليم لغات أمنيّة (أو كما تُسمّى عن جدارة "اللغات الهدف" وأعني العربية والفارسية والأوردو على وجه الخصوص) في أوساط الاستخبارات، أو مضت في إظهار محاسن النظرية أو المفهوم عن طريق الجدل مع الضدّ بحسب المنظور الهيغلي aufgehoben(*) وأضحت أقساماً نشطة للدراسات الما بعد كولونيالية (المناوئة للكولونيالية في حالتي أنا).

في كتابه "أبراج العاج على الرّمال: فشلُ دراسات الشرق الأوسط في أمريكا" والصادر عام ٢٠٠١، يعيبُ مارتين. س. كريمر Martin.S.Kramer على أعضاء هيئات التدريس في أقسام دراسات الشرق الأوسط إخفاقَهم في استشفاف أو تفسير أحداث مثل الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، وهذا ما يحمل دلالةً تنبئُ عن التوقعات الدقيقة التي تعوّل عليها الأوساط الاستخبارية الأمريكية والإسرائيلية في هذه الأقسام والتي عليها العمل في خدمتهم على أكمل وجه أو أن يُعمد إلى تفكيكها لانتفاء الحاجة إليها. ويأتي في المنحى ذاته النقدُ الذي صعّده ستانلي كورتز Stanly Kurtz

---

*) الكلمة aufgehoben مصطلح يحتمل معاني عدة. الترجمة الانكليزية له هي Sublation بحسب استخدام هيغل. ويعني إظهار صحة النظرية أو المسألة عن طريق الاحتفاظ بضدها في جدل دائم يحافظ على كليهما وذلك بحسب هيغل المحرك الجدلي الأساس وبصورة خاصة في القراءة الهيغلية للتاريخ (المترجم)

ضد الباحثين العاملين في حقل دراسات الشرق الأوسط على إساءة استخدامهم واستهتارهم بالفصل الخامس من قانون التعليم الجامعي H.R.[*] ٢٠٠٧ مع ما أثارهُ دانييل بايبس Daniel Pipes في موقعه الإلكتروني Campus Watch ولاحقاً ديفيد هورويتز David Horowitz في آخر ما نشره: "الأساتذة: الأكاديميون المئة وواحد الأكثر خطورة في أمريكا". تنجحُ ضروبُ الخدمات التي يقدّمها مارتن كارمر، دانييل بايبس، وديفيد هورويتز، وما يقدمه ستانلي مورتز، ودينيش دي سوزا وزملاؤهم اللامعون في معهد هوفر Hoover إلى مشاريع الأمن القومي الأمريكي (كما يفهمها هؤلاء ويعرّفونها) في تعويض إخفاقات قسم دراسات الشرق الأوسط التي ينتقدون فشلها في أن تحذو حذوهم وتدعم جورج بوش الإبن في حربه الصليبية الجديدة في أفغانستان والعراق وربمّا أبعد من ذلك.

تتضافرُ عدة محاور فعالة للغاية في الهجوم المشترك ضد قسم دراسات الشرق الأوسط وتتألف من: ١) شبكة استخباراتية يمثلها مارتن كارمر، دانييل بايبس، ستانلي مورتز وديفيد هورويتز على خير وجه؛ ٢) نادي المليونيرات الذي يعتمد على ما تزوّده به ذراعه الاستخباراتية ليرسل الرسائل والبريد الإلكتروني ويجري المحادثات الهاتفية مع موظفي الجامعات للتهديد بقطع الدعم المادي؛ ٣) شبكة من مجلات التابلويد مثل New York Sun و New York Post المتخصصة في نشر الفضائح التي تستهدف أعضاء هيئة التدريس وتقلب حياتهم اليومية في مجتمعاتهم إلى جحيم؛ ٤) الماكينات الدعائية كما في مشروع ديفيد الذي يتسرب إلى حرم الجامعات ويستعمل التنظيمات الطلابية كقنواتٍ يمارس من خلالها البطش بأعضاء الهيئة التدريسية المستهدفين؛ ٥) جماعات متطرفة مخبولة تمارس التهديد بالقتل عبر مكالمات هاتفية فاحشة وعنصرية تستهدف الطلبة والأساتذة (وعائلاتهم) طالبة منهم التوقف عن الأفعال والكتابات التي تثير استهجان المتصلين. تقدّم حالة وارد تشرشل Ward Churchill في جامعة كولورادو

---

*) برنامج الدعم الفيدرالي لدراسات المناطق في نطاق التعليم العالي. بدأ عام ١٩٥٨ (المترجم)

شاهداً على أن التثبيت الأكاديمي في الأستاذية لا يمنح الحصانةَ المهنية ضد هذا النوع من الضغوط، وغالباً ما يكون الأساتذة المساعدون - كما في حالة زملائي في جامعة كولومبيا نيكولاس دي جينوفا، جوزيف ماساد، وجيل أنيدجار، وكذلك نورمان فنكلشتاين في جامعة دي باول – الأكثر عرضةً لهذه الضغوط.

يعطي مثال آلان ديرشويتز والحملة التي شنّها لإيقاف نشر كتاب نورمان فنكلشتاين "أكثر من الوقاحة: امتهانُ معاداةِ السّامية والتلاعب بالتاريخ" (٢٠٠٥) من مطبوعات جامعة كاليفورنيا، والتي تضمّنت أيضاً رسالةَ تهديد من الحاكم آرنولد شوارزينغر، دلالةً على المخاطر المهنية التي تواجه أعضاء هيئة التدريس الشبّان في حال كتابتهم بما يخالف المعايير المعمول بها في قضايا الشرق الأوسط. ويأتي عمل عميد جامعة كولومبيا الأسبق جوناثان كول Jonathan Cole "الحرية الأكاديمية في مرمى النيران" كردٍّ حاسم على تلك التطورات الخطيرة(٥). على الضفّة المقابلة من العميد كول تقف زمرةٌ من المتواطئين تضمّ رئيس الجامعة لي بولينغر Lee Bollinger ورئيسة كلية بارنارد جوديث شابريو Judith Shaprio مع فريق من المهاجمين البُغاة، إضافة إلى يد العون التي تقدّمها صحفٌ يُفترَض فيها الطابع الراديكالي والليبرالي كنيويورك تايمز والأمة The Nation. ويزيد المشهدَ قتامةً الصّمت المريب من جانب منظّمات كمنظمة القلم الأمريكي التي يسارع أعضاؤها إلى حماية النشطاء المنشقين مثل أكبر غانجي من الجمهورية الإسلامية "البعيدة"، في حين أنهم صمٌّ بكمٌ عُميٌ إزاء أحداث تجري أمامهم مباشرة في نيويورك.

لا تعني الأزمة الحالية والنهاية الوشيكة لأقسام دراسات الشرق الأوسط والنظم التعليمية الخاصة بها على اعتبار أنها استنفدت فائدتها المعرفية وأخفقت قطعاً الآن في البرهنة على نجاعتها بما يخدم الإمبريالية الأمريكية أن مصطلح "الشرق الأوسط" أو مشتقاته قد فقد صلاحيته.

ولا يزال هذا المصطلح والدراسات المتعلقة به كالعربية والإيرانية والتركية وثيق الصلة وذا أهمية استثنائية عسكرياً واستراتيجياً ولوجستيّاً، وهو مترافقٌ رغم ذلك وبحكم الضرورة مع خطاب كلامي جديد.

إن الإدغام الفعال لدراسات المناطق في مشروعات حقوق الإنسان والمشروعات الديمقراطية (على شاكلة تطوير حقوق الإنسان والديمقراطية في العراق، في حجرات التعذيب في أبو غريب ومجزرة حديثة)، وبصورةٍ رئيسية في مسائل السياسة الخارجية الأمريكية (جامعة جون هوبكنز)، وشؤون الأمن القومي (جامعة ستانفورد - كلية الحرب القومية - جامعة الدفاع القومي ومدرسة خريجي البحرية)، قد نفخ الروح مجدّداً في قضايا دراسات الشرق الأوسط. فنجد السيد والي رضا نصر قد نشر كتابه "نهضة الشيعة: كيف ترسم الصراعاتُ داخلَ الإسلام المستقبل" (٢٠٠٦) إبّان عمله في مدرسة خريجي البحرية الأمريكية وجامعة الدفاع القومي، ونشر راي تقيّة كتابه: "إيران الخفيّة: التناقضُ والسلطة في الجمهورية الإسلامية" (٢٠٠٦) أثناء عمله لدى كلية الحرب القومية وجامعة الدفاع القومي، وأخيراً، نشر عباس ميلاني كتابه "هل بإمكان إيران أن تصبح ديمقراطية" (٢٠٠٣) خلال عمله في معهد هوفر، وتقع هذه الأمثلة في خانة واحدة بالنسبة لما أشرنا إليه.

يتزامنُ التحول في أقسام دراسات المناطق نحو تلك التوجّهات مع زيادة تمويل مراكز الأبحاث الكبرى العالية المردود – كما في مؤسسة التراث (٣٢ مليون دولار /٢٠٠١)، ومعهد المشروع الأمريكي (٢٥ مليون دولار)، معهد هوفر (٢٥ مليون دولار).

لقد أدى هذا الحلف بين مؤسسات عسكرية أمريكية كجامعة الدفاع القومية وكلية الحرب القومية ومدرسة خريجي البحرية من جهة، ومراكز الأبحاث الكبرى كمعهد هوفر في ستانفورد أو SAIS (مدرسة الدراسات الدولية المتقدمة في جامعة جون هوبكنز) من جهة أخرى، إلى استبعاد

شروط العمل الأكاديمي الخاصة بأعضاء هيئة التدريس - التقييم الأكاديمي السابق على التعيين والترقية، المنشورات اللازمة للتقييم الأكاديمي، إضافة إلى التقرير الثابت لأعمال البعثات العلمية التي تنتظر المراجعة والتقييم، وقبل كل شيء، تدريب الأجيال التالية من الباحثين- ليكون عملهم موقوفاً على ما يتصل بشؤون الأمن القومي الأمريكي.

لا يتوقّف القلق المشروع الذي تفرضه الظروف الحالية المحيطة بإنتاج المعرفة المتعلقة بالإسلام والشرق الأوسط على هذا الجيل من الباحثين الشبّان وتقدّمهم المهني الذي ينشدون. فنرى في أعمالِ باحثين متأخرين كعمل إدوارد سعيد "تغطية الإسلام" (١٩٨١) وصولاً إلى عمل روبرت. وماكنزي Robert W. McChensey مشكلة الإعلام: سياسات التواصل الأمريكية في القرن الحادي والعشرين (٢٠٠٤) وعمل توماس دي زينكوتيتا Thomas De Zengtita الوسائطية: كيف يرسم الإعلامُ عالَمك والطريقة التي تعيش بها فيه". (٢٠٠٦)، دلائل على سبرِ هؤلاء الباحثين لمعالم إنتاج المعرفة الجماهيرية المختلفة بما يتلاءم مع النزعات الأيديولوجيةّ السلطوية في زمننا الراهن. ورداً على صلافة النيويورك تايمز في الفترة السابقة للحرب على العراق، أصدر مؤخراً هوارد فريل Howard Friel وريتشارد فولك Richard Falk عملهما: سجلّ الصحيفة: كيف تقدّم النيويورك تايمز روايةً مغلوطة حول السياسة الخارجية الأمريكية (٢٠٠٤)، إلى جانب أعمال أخرى في المنحى ذاته كعمل نيكولاس ميرزوف Nicholas Mirzoeff مشاهدة بابل: الحرب على العراق والثقافة البصرية العالمية (٢٠٠٥)، وأخيرا العمل الاستثنائي لتشالمرز جونسون chalmers Johnson "النكسة الثلاثية" (٢٠٠٠-٢٠٠٦)، وجميعها أمثلةٌ ممتازة على المخاوف المتصاعدة حول المناهج والأساليب المتعلقة بتمثيل هذه المجالات والقضايا بالذات.

غير أن أكثر الأعمال الحديثة أهميةً في هذا المضمار باعتقادي، هو بحث لويس لافام المنشور في مجلة هاربرس "مخالبُ الغضب: مطحنة

الإعلام الجمهوري – تاريخ موجز" (٢٠٠٤)، الذي يمضي قدُماً نحو وضع مخطط أوّلي لسماتِ السطوة الإعلامية للمحافظين الجدد التي تصيب السياسة الأمريكية في مقتل وتمدّ جذورها عميقاً في الجامعات الأمريكية، وترجع أهمية هذا البحث إلى أنه بالكاد قارَب قضايا الإسلام والشرق الأوسط وإلى الحدّ المتعلق بالمشروع الأيديولوجي الأكبر للمحافظين الجدد الأمريكيين فقط.

يبدأ لافام بحثه باقتباس ريتشارد هوفستاتر، ويعيد سؤالَه البليغ "*عبر تاريخنا كلّه، من ذا الذي تمكن من المضيّ بأفكار شاذةٍ للغاية، بالية للغاية، ملتبسةٍ بذاتها، بعيدةٍ كل البعد عن الإجماع الأمريكي الأساسي، إلى هذا الحد؟*"[٦]. وقد عمد لويس لافام للإجابة على هذا السؤال إلى العودة إلى حركة الحقوق المدنية في الستينيات كيما يحدد بدقّة ملامح العملية التي أُنشئة عبرها مؤسسات المحافظين الجدد بقيمة مليارات الدولارات - كمؤسسة برادلي، مؤسسة سميث ريتشاردسون، مؤسسة عائلة سكيفي، أو مؤسسة جون.م. أولين - لتكبح جماح التفكير التقدمي والراديكالي في فضاء الثقافة الأمريكية المضادة **counter-culture**.

يولي لافام اهتماماً مماثلاً لبنية بعضٍ من مراكز الأبحاث الرئيسية كمؤسسة التراث ومعهد المشروع الأمريكي ومعهد هوفر، حيث يُستَثنى الباحثون من ممارسة الأعراف العريقة في التقييم الأكاديمي، وممارسة التعليم المسؤول، والسيرورة المهنية الموثوقة كما يجدر بالعالِم، لتكون مهمتهم بالمقابل محصورةً بإعداد استراتيجيات الهيمنة الملائمة للمصالح الاقتصادية الأمريكية والسعي لحماية شؤون الأمن القومي الأمريكي المزعومة لقاء مداخيل مجزية. كذلك يوثّق لافام بدقّة ما يسميه "ماكينة رسالة المحافظين ذات الثلاثمائة مليون دولار" التي ابتلعت طيفاً واسعاً من محطات التلفزة والإذاعة ودور النشر والصحف والمواقع الإلكتروني في آلتها الدعائية المهولة، ويتوسع في جدله أكثر ليتناول الجسم الطلابي والبحثي في الجامعات الأمريكية الرئيسية الأشهر –هارفرد، شيكاغو، وستانفورد – التي

يتلقى فيها الطلبة والباحثون المنح الدراسية من تلك المؤسسات بصورة رئيسية. ويضفي الرسم البياني الذي وضعه لافام أهمية خاصة لبحثه، حيث أدرج فيه الكتب الأكثر تأثيراً والموافقة لأهواء المحافظين الجدد مع إحالة كل كتاب إلى المؤسسة التي ترعاه - كتب من عينة نهاية التاريخ لفرانسيس فوكوياما، وصراع الحضارات لصموئيل هنتغتون - ممولة من قبل مؤسسة جون. م. أولين مؤسسة، مؤسسة برادلي، ومؤسسة سميث ريتشاردسون بالترتيب. فيما يتعلق بمؤسسة أولين على سبيل المثال، شاركَ آلان بلوم في تأسيسها وعمل كل من جون كروبسي وليون كاس في إدارتها، ليس مفاجئاً أن تكون آذر نفيسي في قائمة مشاهيرها. كل ما نحتاجه لمعرفة ما يجمع هذه الأسماء المتميزة في بوتقة واحدة، هو قراءة عمل آن نورتون البديع Anne Norton ليو شتراوس وسياسات الإمبراطورية الأمريكية (٢٠٠٤)، أو على أقل تقدير، عمل إيرل شوريس Earl Shorris الذي يميط اللثام عن هذه النقطة بالقدر ذاته "الكاذبون الخسيسون: ليو شتراوس، جورج بوش، وفلسفة الخداع الشامل" (مجلة هاربرس -حزيران/يونيو ٢٠٠٤).

لم يفلح جدل لافام الأنيق والمحكَم في الإجابة على سؤال ريتشارد هوفستادر "*عبر تاريخنا كلّه، من ذا الذي تمكن من المضيّ بأفكار شاذةٍ للغاية، باليةٍ للغاية، ملتبسةٍ بذاتها، بعيدةٍ كل البعد عن الإجماع الأمريكي الأساسي، إلى هذا الحد؟*" بل أثبت قصوراً كبيراً في هذا المنحى. وللوصول إلى فهمٍ أكثر شفافية لظرفنا الحالي، أعتقد أن علينا الانطلاق من ربط أجناسَ التأريخ التي توفّر عليها بحث لافام الممتاز مع الإطار الأكبر الجامع للمعرفة المُنتَجة قبل وبعد الاستشراق. في هذا الباب، ثمةَ منهجان على طرفي نقيض يُفضيان إلى نتائج عكسية وأرى من الواجب تجاوزهما: الأوّل، دراسة دوغلاس ليتل Douglas Little الاستشراق الأمريكي: الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ ١٩٤٥ (٢٠٠٤)، والثاني، عمل نكوصيّ مُشوَّش لروبرت إيروين Robert Irwin المعرفة الخطِرة: الاستشراق ومساوئه [يعرف أيضاً ب شهوة المعرفة]" (٢٠٠٦). في حين أدى الغيابُ

الملحوظ للإجادة النظرية في طبيعة المعرفة والسلطة إلى إضعاف مراجعةِ دوغلاس ليتل التاريخية التي خلطت بالتالي بين الاستشراق الأوروبي والأطوار اللاحقة للاستشراق في حقل دراسات المناطق الأمريكي وجمعتهما معاً في بوتقة واحدة، فقد أساءَ إيرين في بحثه النكوصيّ الغني بالمخلفات التذكارية الفهمَ تماماً على المقلب الآخر، حيث ارتأى أنّ نبش القبور لاستعادة بعض الأسماء النزيهة في عالم الاستشراق ممن لم يعملوا كجواسيس بل كانوا في الحقيقة مسالمين سيكون حلاّ ناجعاً لورطته[٧].

بناءً على هذه الدراسات، أرى في التطور الأحدث الذي تشهده أنماط إنتاج المعرفة حول الإسلام و"الشرق الأوسط" مدخلاً نحو معرفيّة جديدة، أو معرفيّة معاكسة ولأكون أكثر دقّة: نحو نقطة حرجة. ولتحري خصائص هذه المعرفة المعاكسة، علينا البدء من البناء الاجتماعي للواقع، وأقسام الدراسات الأمنية المحاذية لها والتي تقوم مقام الطابور الخامس ضمن الجامعات، جنباً إلى جنب مع الطيف الواسع من المعلّقين أمثال كتاب الأعمدة توماس فريدمان وتشارلز كروثامر، الكتّاب أمثال آذر نفيسي، ابن ورّاق، آيان حرسي علي، سلمان رشدي، وفؤاد عجمي، وكلاء الدعاية الصهاينة مثل آلان ديرشويتز، ستانلي كورتز، دانييل بايبس، ديفيد هورويتز، ومارتين كارمر، خبير حقوق الإنسان المُجادِل مايكل إيغناتيف، صحفيون أمثال كريستوفر هيتشنز. لقد تضافرت جهود هؤلاء مع مراكز الأبحاث وأقسام الدراسات الأمنية لاختراع لغةٍ عامة تكونُ بدورها المرجع اللغوي لمن هم في مواقع السلطة، وتحقق رواجاً ومشروعيةً للمُثُل السياسية الخاصة بالرئيس بوش، رئيس الوزراء توني بلير، البابا بينيدكت السادس، رئيس الوزراء الاسترالي الحالي جون هوارد، رئيس الوزراء الإيطالي السابق سيلفيو بيرلسكوني والرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي.

إن الجَلَبة التي تحدثها هذه الأصوات الصاخبة في الولايات المتحدة وأوروبا، هي المسؤولة في المقام الأوّل عن تلفيقِ الإجماع المشترك على غرار نموذج البناء الاجتماعي للواقع الذي اقترحه علماء الاجتماع أمثال

بيتر برغر Peter Berger وتوماس لوكمان Thomas Luckmann في أواسط الستينيات من القرن الماضي[٨]. الجدل المؤثر كما حدّده بيرغر ولوكمان بين مراحلَ ثلاث من التطور المنطقي: التّخريج Externalization (تبرير الحدث بالعوامل الخارجية)، المَوضَعَة Objectivation (إسقاط التخريج على الواقع)، والاستدخال Internalization (الإجتياف)، تُمكن ملاحظته هنا على نحو خاص في البناء الاجتماعي للمعرفة حول الإسلام و"الشرق الأوسط" تحتَ الإكراه السياسي في عالم ما بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر والرضّة الجماعية المترافقة معه. وفي هذه الحالة يجتمع النقاد والخبراء ومراقبو الأمن القومي، الوشاةُ المحلّيون، وحتى المسلمون المرشحون ليكونوا "مارتن لوثر" العالم الإسلامي (طارق رمضان ورضا أصلان)، لاستحداث وتخريج نمطٍ بعينه من المعرفة حول موضوعات ومجالات الرّضة المُسبَّبَة، ثم تتمّ موضَعة هذه المعرفة (إسقاطها النفسي) من خلال تدويرها في فضاء الإعلام الجماهيري وإكسابها الشرعية عبر تداولها علناً في منطوق السلطة بما يؤدّي بالنتيجة إلى استدخالها (إجتيافها) كحقيقة ناجزة. وبالتالي، لا تخلقُ هذه المعرفة إجماعاً مشتركاً حول الإسلام أو "الشرق الأوسط" وحسب، بل تؤطّر مصطلحات الرأي الآخر المخالف الطارئ أو العرضي الذي يطعن بها (وتقدّم مجلة هاربرس، الأمة، وفلم مايكل مور فهرنهايت ٩١١ [٢٠٠٤] أمثلةً ممتازة عن الرأي المخالف الذي ينطوي على مصطلحات مدجّنة بهذه اللغة المستَدخَلة).

في هذا السياق، عُرّف الخلاف في حدّه الأدنى للمعرفة المخَرَّجَة والمموضَعة والمستَدْخَلة في البنية الاجتماعية للواقع باعتباره انحرافاً اجتماعياً و/أو نفسيّاً، وفي مثال مدهشٍ حول هذه النقطة، نرى عالماً نفسيّاً اجتماعياً يبادر بالاتصال بالمئة وواحد أستاذاً جامعياً الذين اعتبرهم ديفيد هورويتز الأكثر خطورةً على رفاه الأمريكيين، كي يدعوهم للمشاركة في الدراسة التي كان يعدّها حول الانحراف الاجتماعي، مستعيناً بهم كشواهد لإثبات وجود خصال نفسية منحرفة يتسم بها أولئك المعارضون لنمط المعرفة المسيطرة المتعلقة بالسياسات الخارجية الأمريكية.

بالقدرِ الذي يمكن فيه الاستدلال على بنية الموضوع من خلال السّمات الخاصة لأسلوب الكاتب، يمكن اعتبار الطور المتأخر من إنتاج المعرفة حول الإسلام والشرق الأوسط إشارةً في الواقع لنسقٍ من المعرفة يمكننا تسميته تناضحاً (ارتشاحاً) معرفياً، وأعني الطور اللاحق للحقبة الاستشراقية حيث لم تعد الجامعة أو معهد الأبحاث مراكزُ لهذه النوع من المعرفة، وإنّما يجري ذرّ هذه المعرفة على نطاق واسع ضمن المنتديات العامة والخاصة المختلفة بحيث لا يمكن تبويبها وتصنيفها، فيغدو فعلها أقرب إلى العزفِ النشاز. يشير التناضح (الارتشاح) هنا إلى تدفق المعلومة/ التضليل باتجاه الداخل عبر غشاءٍ نَفوذ من الإعلام الجماهيري - شبكة خلَوية معقّدة واسعة الانتشار أو تجاويف مغلقة حيث تجري عملية التحويل - نحوَ المجال العام ككلّ متحوّلةً إلى صيغة أكثر تكثيفاً من: التخريج، الموضَعة، والاستدخال بحسب بيرغر ولوكمان.

هذا النهج الأخير هو الوجه الآخر للخصخصة الشرسة لعملية إنتاج المعرفة، على منوال الخصخصة في مختلف الأنشطة والخدمات الاستخباراتية (حتى التعذيب) التي تتعاقد عليها المؤسسة العسكرية الأمريكية. لا ريبَ أن خصخصة إنتاج المعرفة تتبدّى بصورة رئيسية في مراكز الأبحاث، بيدَ أنّها تمتد نحو الجامعات ضمن عملية ممنهجة يجري فيها تحويل الجامعات إلى شركات Corporatization وهو ما يتضّح اليوم في سلوك رؤساء الجامعة حيث يتقمّص هؤلاء وبصورة مطّردة دورَ المدير التنفيذي الأعلى CEO لشركة كبرى ويعتبرون أعضاء الهيئة التدريسية مجرّد موظفين لديهم بالمحصّلة. وتنبئُ عن هذه الحقيقة الأخيرة المداخيلُ الضخمة التي يتلقاها رؤساء الجامعة الذين يعمدون فوق ذلك إلى سحبِ قرارات التقييم الأكاديمي تدريجياً من مكتب العميد إلى يد الرئيس. في قضيّة حريّة التعبير كمثال جوهري، تصل هذه الخصخصة/التشريك في الجامعات الأمريكية إلى التصريح علناً بما يلي: لأننا نمارس التعليم في مؤسسات خاصة، فإن حقوق التعديل الأول لا تشمل الحرم الجامعي(*). وهي نقطة أشار إليها بولينغر غيرَ مرة.

---

*) التعديل الأول من الدستور الأمريكي الذي يضمن حرية التعبير للجميع (المترجم).

يمضي تفريخُ المعرفة القاصرة في مراكز الأبحاث وعبر تشريك الجامعات بمحاذاة التطوّر الذي أشير إليه بالتناضح (الارتشاح) المعرفي، بمعنى، أنه عندما نرى كتاباً وضعه سيّد والي رضا نصر خلال عمله لدى قسم شؤون الأمن القومي الأمريكي في مدرسة خريجي البحرية، أو كتاباً آخر لراي تقيّة، ألفه أثناء عمله أستاذاً ومديراً لدراسات الشرق الأدنى ومركز جنوب آسيا للدراسات الاستراتيجية في جامعة الدفاع القومي، أو أي زميل آخر في معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى، يتحتّم على المعرفة التي ينتجها هؤلاء السادة وكتبهم ومقالاتهم ذات الصلة (وقد بدأوا مؤخراً بتأليف مقالات مشترَكة) حول المذهب الشيعي أو إيران عندما يكون هذان الأخيران هدفاً للعسكرية الأمريكية مثلاً، أن تمُرّر من خلال تناضح ينسابُ عبر غشاءٍ من شركات العلاقات العامة العاملة معهم ومنافذ الإعلام الجماهيري، لتصل إلى التداول الشعبي العام على اتساعه وتساعد من ثمّ في بناء المفاهيم والتصورات المجتمعية (البناء الاجتماعي للواقع) حول الإسلام، إيران، الشرق الأوسط، بل يمكنها أن تشمل الصومال وكوريا الشمالية وفنزويلا طالما استدعت حاجة المؤسسة العسكرية الأُمريكية تحفيز العمليات النفسية في الجبهة الداخلية أو في مناطق الحرب.

وما شهدناه في الحالة الشهيرة عندما أوكلت العسكرية الأمريكية لإحدى شركات العلاقات العامة في العاصمة واشنطن تأليف سلسلة من المقالات الداعمة للاحتلال الأمريكي للعراق وترجَمتها إلى العربية لتنشر في صحف عراقية[٩]، هو مجرّد مثال مبالغ فيه قليلاً عما يفعله سيد والي رضا نصر وراي تقيّة في الولايات المتحدة.

ليس التناضح المعرفي الذي اقترحته كمرحلة متأخرة من إنتاج المعرفة حول الشرق الأوسط وقفاً على الظرف الشاذ الذي تنتج فيه المؤسسة العسكرية الأمريكية المعرفة (عبر سيد والي رضا نصر وراي تقية) وتبث

الأفكار في إطار عمليات نفسية Psycho-op(*) للاستهلاك الشعبي العام في سعي حثيث لتغيير الخطاب النقدي الذي يحمّل الولايات المتحدة مسؤولية ما يحدث في أفغانستان والعراق، وإرجاع ذلك إلى الحزازات الطائفية القروسطية بين السكان الأصليين في هذين البلدين، بل يمكنني القول أننا قد دخلنا طوراً من إنتاج المعرفة لا يستند على منهج مخصوص من بناء الموضوع (دراسة "الشرق =Orient " التي تولدت عبر التقاطع مع "الغرب" كذات عارفة سيادية في التاريخ)، وهذه الشخصيات المتعددة المشارب كابن ورّاق، آيان حرسي علي، فؤاد عجمي، إرشاد مانجي، سلمان رشدي، البابا بينيدكت السادس، رئيس الحكومة البريطانية توني بلير، الرئيس بوش الابن، مايكل إغناتيف ومجمل الخطاب الخاص بحقوق الإنسان، آلان ديرشويتز والآلة الدعائية الصهيونية، آذر نفيسي كاسم بارز في ميدان حقوق النساء، الرسام الكرتوني الدانيماركي في مجلة Jyllands- Posten، الكتب الفكاهية لفرانك ميللر وسينما زاك سنايدر Zach Snyder، الصحفية الإيطالية الراحلة أوريانا فالاسي التي مثلت الإسلاموفوبيا بأجلى صورها، تتكامل في مجموعها مع أسلوب غير متجانس من إنتاج المعرفة العمومية حول الإسلام والشرق الأوسط أشبهُ بنفث هواء فاسد، ولا تقوم على أي بنية معرفيةٍ أو نمطيّة.

تحظى هذه الأنماط من إنتاج المعرفة عن الإسلام والشرق الأوسط بشعبية غير محدودة، وهي أكثر فعالية على المستوى السياسي، وأكثر إسهاماً في قولبة الآراء والمحاكمات وحتى عمليات التصويت في السياقات الديمقراطية على المستوى الاجتماعي من المكتبات العامرة بالأبحاث التفصيلية التي أعدّها باحثون مسؤولون ومؤهّلون. ليست العروة الوثقى التي تجمع هؤلاء الأشخاص هي التماسك المعرفي أو البنية النمطية وليست بالطبع مؤامرة تهدف إلى المخاتلة والتضليل، إذ يوجد بالطبع بعضُ الحقيقة في الكثير مما يقوله حرسي علي أو إرشاد مانجي أو ابن الورّاق

*) العمليات النفسية كما عرفت منذ العام ٢٠١٠ وهي عمليات الدعم المعلوماتي العسكرية. عمليات مخططة لنقل معلومات معينة وتوجه عواطف الجمهور (المترجم)

أو آذر نفيسي – يغيب هذا البعض في ثنايا عملية التضليل الجماهيري القائم على الأكاذيب الخبيثة - أو لعلّه "خرافة =Myth" بحسب قراءة ليو شتراوس لمدينة أفلاطون الفاضلة(*).

يتنافس أولئك العاملون في الإعلام مع شركات العلاقات العامة لانتزاع حصة الأسد من الاهتمام الجماهيري من خلال معرفة مُنتَجة، خبيثة العواطف، تلقائية التسويق، والأهم من ذلك أنها تستعمل مرةً واحدة في الحيز المؤثّر الذي تولّده، وعلى هذا النحو، فهم لا يخاطبون جمهوراً بعينه، أو يشكلون جزءاً مكملاً في بناء الموضوع. إنّهم آنيّون يُستَعمَلون لمرة واحدة في عملية تلفيق القبول الجماهيري، مُقنعون في نبوءاتهم السياسية التي تحققت اليوم، منبوذون في الجولة التالية من مغامرة القوة العسكرية الأمريكية في الغد.

أرى أن ما نشهده اليوم في سياق حرب الولايات المتحدة على ما يُسمّى "الإرهاب" قائم في الأصل على وهم امبراطوري أحادي القطب، ينتج معرفة متداولةً معدة للاستعمال مرة واحدة بمعدّل مغامرة عسكرية أمريكية واحدة تلو الأخرى، ودلالة على تحلل تام للشكلية النموذجية في النظم المعرفية والتعليمية، والتي ترقى إلى تمييع المعايير الخاصة الضابطة لتلك النظم وقبل كل شيء، على تناضح معرفيّ يجري عبره تحشيد الجمهور كسلاح في يد الخداع الشامل لصالح مشروع عسكري أو آخر. في الأمثلة التالية وأبدؤها من تقييم ألكسيس توكفيل لمصير الثقافة في الديمقراطية الشعبوية الأمريكية في القرن التاسع عشر، وصولاً إلى مفهوم ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر حول "صناعة الثّقافة" وحتى زمننا الحاضر وفكرة جان بودريادر "الكتابة التلقائية للعالم" (انحلال العالم في

(*) Nobel Lie الخرافة أو الكذب في السياق السياسي. ويتساءل شتراوس في قراءته لأفلاطون عن مقدرة القادة السياسيين "الصادقين تماماً" تحقيق الأهداف المجتمعية، وفي مدى الحاجة إلى الخرافة لإعطاء الناس مغزىً ومعنى لحياتهم لضمان استقرار المجتمع. يؤيد شتراوس بالعموم لجوء القادة السياسيين إلى تسخير الخرافات للمحافظة على بنية مجتمعية متماسكة (المترجم).

زمن مبكر عبر استنساخ الواقع، وإفناء الحقيقي عن طريق تبنّي بديله المستَنسَخ)[١٠]، لأصلَ ختاماً إلى فكرة ليوتار حول "شرعَنة المغُالطات Paralogy"[١١]، شواهدُ تدلل على بصيرة عميقة تنبأت سلفاً بما يجري تمريره اليوم.

برغم ما سبق: من رماد موت الباحث كمؤلف مبدع في منظومة معرفية، يمكن أن نتخذ مغالطة ليوتار الطريفة كنقطة انطلاق ونفترض ولادة المفكر النقدي كمخرج وصانع أفلام auteur[*] في اللغة الفلمية الخاصة، يمثل صانع الأفلام سجلاً كاملاً من المصطلحات الغنية بصرياً وإنشائياً باعتباره مؤلّفاً من نوع خاص. ويمكننا أن نشير في هذا الباب إلى كوكبة من المفكرين المعاصرين تمتد من غياتري سبيفاك إلى لوسي إريغاري Luce Irigaray، أفيتال رونيل Avital Ronell، أو آسيا جبار Assia Djebar، الذين تنساب أعمالهم التي تتناول قضايا الإسلام والشرق الأوسط عبر عملية مماثلة من التناضح، غير أنها تتسم بأدائية نظرية واثقة، سياسية وما فوق سياسية في آنٍ معاً.

في تفكيكهم المنهجي لشكليات النظم المعرفية، يشير هؤلاء المخرجون إلى نهجٍ جديد من الاستقصاء يمكن أن ينبثقَ عن التحلل المعرفي لأبحاثنا العلمية ضمن النظام المعرفي والتعليمي، وراء الاستشراق أو "الغُراب"[**]، ووراء الثنائية المزيفة والخادعة للغرب والشرق. تستند عملية التفكيك والأدائية الكاسرة للنمط في المصطلحية النظرية لهؤلاء المخرجين أمثال غياتري سبيفاك أو أفيتال رونيل على قفزة نوعية معرفية أبدعتها باحثات مثل جوديت بتلر Judith Butler وزيلاّ آيزنشتاين Zillah Eisenstein، سوزان ويليس Susan Willis، وسوزان بوك - مورس Susan Buck-

---

*) auteur هي المرادف الفرنسي للكلمة الإنكليزية author. بحسب نظرية المخرج Auteur Theory في النقد السينمائي، يكون صانع الأفلام صاحب رؤية شخصية إبداعية وصاحب صوت مستقل وخلّاق (ومؤلّفاً بالمحصلة).

**) Occidentosis أو مرض الغراب: حالة اللّوم العصابي للغرب (المترجم)

Mors، اللواتي اجترنَ بشجاعة العوائق النفسية السائدة وشرعنَ بالكتابة حول قضايا الإسلام والشرق الأوسط من دون أن يخضعن للتدريب الأكاديمي في هذا المجال. تعالج أولئك المفكرات كمؤلِّفات أو كمخرجات القضايا النسوية في سياق التحول المعرفي للتفكير النقدي في حقبة حروب الإرهاب والترهيب قبل وبعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر بما يمنحهن حضوراً زمنياً مباشراً وراهناً وينبئُ بولادة مناهج جديدة في التفكير التحرري تتجاوز آفاقنا الحالية.

الهوامش

١- قُدّمت المسودة الأولى لهذا الفصل في ندوة "حالة دراسات الشرق الأوسط: إنتاج المعرفة في عصر الإمبراطورية" نُظمت من قبل مجموعة من الطلبة الخريجين في قسم الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية في جامعة ستانفورد في ١٧ أيار/مايو ٢٠٠٧. أنا ممتن للمنظمين: إيليف لابول، شيارا دي سيزاري، عائشة غاني، سيما شاخساري ورانيا سويس لدعوتهم لي لهذا التجمع.

انظر ليوتار: الظرف المابعدحداثي: تقرير في المعرفة:

The Postmodern Condition: A Report on Knowledge (Minneapolis, Minnesota: University Of Minnesota Press, 1984 [1979]), 10 and 61

٣- للمزيد حول العمود الصحفي لمورين دود حول هذه النقطة انظر:

"Neocon Coup at the Department d'État" (New York Times, 6 August 2003).

٤- استخدم ألفريد ثاير ماهان مصطلح الشرق الأوسط للمرة الأولى في مقال , «الخليج الفارسي والعلاقات الدولية» الذي نشره في أيلول/سبتمبر ١٩٠٢ في National Review في لندن. انظر:

C. R. Koppes, "Captain Mahan, General Gordon and the origin of the term" Middle East."'"Middle East Studies 1976: 12: p. 95-98. See also Roger Adelson, London and the Invention of the Middle East: Money, Power, and War, 1902-1922. (New Haven, CT: Yale University Press, 1995).

٥- انظر:

Jonathan Cole, "Academic Freedom under Fire" (Daedalus, Vol. 134, Issue 2—On Imperialism, Spring 2005): 5-17.

٦- انظر لويس لافام "مخالب الغضب":

"Tentacles of Rage: The Republican Propaganda Mill—A Brief History," in Harper's Magazine (September 2004): 31.

٧- حول جدليتي على أنهم لا يفعلون، انظر التفاصيل في دراستي حول غولدتزيهر في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

٨- انظر:

Peter L. Berger and Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality. (London: The Penguin Press, 1967).

٩- لتفاصيل أكثر انظر:

Jeff Gerth and Scott Shane, "U.S. Is Said to Pay to Plant Articles in Iraq Papers," (New York Times, 1 December 2005) "But far from being the heartfelt opinion of an Iraqi writer, as its language implied,"

يشير هذا التقرير حول مقال واحد من هذا النوع، «تمّ إعداد هذا المقال من قبل المؤسسة العسكرية الأمريكية في سياق حملة سرية بقيمة الملايين من الدولارات لبثّ دعاية مدفوعة في الأخبار العراقية، ودفع رواتب شهرية للصحفيين العراقيين الأصدقاء بحسب قول المتعهدين العسكريين والرسميين. كان المقال واحداً من عدة قصص مصورة، بحسب الاصطلاح العسكرية لقائمة من المقالات قدّمت يوم الثلاثاء إلى مجموعة لنكولن، شركة علاقة عامة مقرها واشنطن يدفع لها البنتاغون كما تظهر وثائق هذا الأخير. وكان عمل المتعهدين ترجمة المقالات إلى العربية وتقديمها للصحف العراقية أو وكالات الإعلان من دون الكشف عن دور البنتاغون. تظهر الوثائق أن الهدف المقصود من المقال حول الديمقراطية في العراق كان صحيفة «الزمان»، صحيفة مستقلة رائدة، ولكن ليس معروفاً إن كانت قد نشرت فيها أو في صحيفة أخرى».

١٠- انظر:

Jean Baudrillard, The Perfect Crime. Translated by Chris Turner (London and New York: verso, 1996): 25.

١١- انظر:

Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition (op. cit.): 60-67.

-٧-

نحو عضوانيّة جديدة

«المنفى هو أيضاً... حالة مجازية» / إدوارد سعيد

في منتصف سلسلة محاضرات ريث التي قدمها في البي بي سي Reith، يطرح إدوارد سعيد موضوعَ تمثيلات المثقف مؤسساً جدليته على إعادة النظر في الفكرة الغرامشية فيما يخصّ المثقف العضوي:

"... في حين أنها حالة حقيقية، فإن المنفى بالنسبة لي حالة مجازية. أعني بذلك، أن تشخيصي لحالة المثقف في المنفى، مستَمَدّ من التاريخ الاجتماعي والسياسي للنزوح والهجرة... لكنه لا يقتصر عليه. حتى المثقفون الذين أمضوا حياتهم كأعضاء في مجتمع ما، يمكن تقسيمهم - إن صحّ التعبير - إلى فئتين: المندمجون، وهم جزء من المجتمع ينتمون بكلّيتهم إليه، تزدهر حياتهم وتنمو فيه من دون أي شعور غامر بالتنافر أو الشقاق. أولئك من يمكن تسميتهم بالإمّعات أو قائلو النّعم. وعلى الجانب أولئك غير المندمجين أو قائلي: اللّا، وهم بالتالي غرباء ومنفيون في مجتمعهم، فيما يخصّ الامتيازات، السلطة، ومظاهر الحفاوة والتكريم" [١].

يقترح سعيد في المُقتطف الآنف من التنظير الذّاتي وجوب ترك مسافةٍ محددة بين المثقف والمجتمع في عمومه تمكنّه من الاحتفاظ بمنظورٍ ثنائي البعد يرى السلطة من خلاله ويكون قادراً بالتالي على نقدها علناً من دون وَجل. سمعتُ إدوارد سعيد يتحدث في غير مناسبة عن السمة الثورية الكامنة في المثقف "البرمائي" كشخصٍ رشيق يجوبُ المساحات المشتركة

بين محيطين متشابكين أو أكثر. لطالما اعتقدت أن فكرة "المثقف البرمائي" كما فهمها إدوارد سعيد، تشكل نموذجاً مثالياً أكثر تحرراً وحيويّة بأشواط من فكرة "التهميش المزدوج" التي يميل علماء الاجتماع إلى التأسيس عليها لتحديد معالم ما يسمّى شرط "المنفى"، الشرط الذي أراه عقيماً بما هو عليه من حرمان ذاتي يتسبب بالإعاقة والشلل. ينتمي البرمائي إلى غير مكانٍ في وطنه فيكون وطنه عالماً بينما يبقى وطن المهمّش هو اللّا مكان. البرمائيّ ما بعد الوطني (ما بعد الكولونيالي) حيويّ، حاضر البديهة ملتزمٌ ومشارك ومفعم بالحياة، في حين أن المهمّش "على نحو ثنائيّ" سلبيّ، نكوصيّ، مسكونٌ بالحنين، ليس هنا وليس هناك، شخصٌ حانق لا يعترف بالآخر فهو بالنتيجة فاترٌ لا مبالٍ اتجاه مصير كلا المجتمعين الكبيرين، الأوّل الذي انحدر منه والثاني الذي يعيش في ظلّه. يمدّ المثقف البرمائي ما بعد الأصليين Post-Nativist لديه جذروه/ها في واقعٍ ماديّ يحتضن "الوطن" و"المنفى"، هذه الانشطار الذي كان قد استُهلّ في الواقع عبر هجرة العمالة الفكرية. لقد هجرَ الهامشيون "على نحو مزدوج" وطنهم لكنهم لا يجدون وطناً حيث هم، إنهم ليسوا هنا ولا هناك بل في اللّا مكان، بينما يضرب المثقفون البرمائيون جذورهم ضمن واقع عالمي أكثر أهمية وأرحب مدى يستوعب الهُنا والهُناك.

ينطوي المفهوم الذي يقترحه سعيد على مضامين بديهية وجذريّة في آن، وهو في جوهره إعادة ضبطٍ للمسؤولية الأخلاقية التي تتناسب مع النسق الجديد من القوى المادية، إذ لم يعد بإمكان المثقف ما بعد الكولونيالي بعد الآن تحت وطأة القوى المحضة للرأسمالية الدولية (المؤتمتة اليوم) أن يبقى أسير رؤيته الخاصة أو مقيداً بالحدود القومية الباطلة أساساً (والمختَرَعة كولونيالياً). تضطّرم في عالم اليوم موجات هجرة مهولة للقوى العاملة ورأس المال حول الآلة الرأسمالية العالمية، ما يضع المثقف ما بعد الكولونيالي في مواجهةِ طورٍ مختلفٍ من تصلب السلطة التي يتوجب قول الحقيقة في وجهها، سواء في جانب "الاقتصادات الوطنية" المُستوعَبة

والعاجزة عن الأداء الأمثل والتي ببساطة لم يعد بالإمكان وضعها موضع التطبيق، أو في جانب الحواضر الرأسمالية الكبرى الآهلة بأعداد ضخمة من السكان. تقع المحاكمة النقدية، من المنحى ما بعد الوطني (ما بعد الكولونيالي)، على مسافة آمنة من حالة التصالح مع "الوطن"، وحالة التحييد الموهن الذي تفرضه كينونة "المنفى". وينبثق من الجانب حيث جدلية سعيد، تعريفٌ جديد تماماً للمثقف ما بعد الكولونيالي والذي لم يعد بمقدوره البقاء مقيداً ضمن حدود "وطنية" محددة لأن هذه الحدود لم يعد لها من وجود في ظلّ القوى المجرَّدة للرأسمالية العالمية الحديثة. إن فحوى "العولمة" باعتبارها "عملية ذات شقين يجري عبرها تخصيص الشامل وتعميم الخاص"[٢]، يدفع إلى القول بأن المهمة الحاسمة أمام المثقف ما بعد الكولونيالي هي أجندةٌ ذات طابع محليّ من العمل النوعي المطّلع على أحوال العالم، وهي مهمة نقدية على نحو استثنائي. ولا تعني التخلّي عن برنامج العمل المحلي (الوطني) كما تمت صياغته محليّاً، وإنما وجوب صياغة برنامج العمل جوهرياً على قاعدةٍ ما بعد وطنية وما بعد كولونيالية تعي موقعها بالنسبة للعالم، لأن ما يجري في الوطن لم يعد يخصّ الوطن فقط.

لربمّا كانت الولايات المتحدة باعتبارها "أمّة من المهاجرين" وفي طليعة الرأسمالية الدولة والمؤتمتة، المكان الطبيعي الأنسب لولادة المثقف ما بعد الكولونيالي. هنا حيث محور الجهاز العصبي للرأسمالية الدولية وحيث يؤثر الظرف الما بعد كولونيالي جوهرياً في دور المثقف. وبسبب هذه الإمكانية الاستثنائية عينها تلقى فكرة سعيد حول المثقف البرمائي مقاومةً حادةً في الولايات المتحدة على وجه الخصوص. وتشكل "نعرة السكان الأصليين Navitism" في شكلها الأكثر استفحالاً المنبع الرئيس الذي يغذّي العداء للمثقف العضوي الجديد الذي قدّمه ونظّر له سعيد مع صعود الرأسمالية العالمية. تتبدى نعرة المواطنين الأصليين اليوم جليّةً في جانبين متناقضين تماماً لكنهما متتامّان أيديولوجيّاً، الأوّل هو هيمنة

الطابع الأمريكي ذي الأصل الأوروبي، والثاني، المضاد والمتمم، هو القَبَليّة المستشرية وسط ما يسمّى "الأقليّات الإثنية".

* * *

دعنا نتناول بدايةً نعرة السكان الأصلاء الأمريكية: خلال العقود الأخيرة أصبح الطابع الأمريكي الأوروبيّ المنشأ Eurocentric Amricanism القوّةَ المحركة الأكثر شراسة لنشاط المحافظين في الولايات المتحدة، وفي عرين الرأسمالية الدولية تأتي أطروحة صموئيل هنتغتون "صدام الحضارات" كمثالٍ ساطع ذائعِ الصيت على ردّ الفعل المُحافظ الواسع الانتشار والذي قاربَ في جذريّته ريتشارد روتري. مستعيناً بأكثر مفاهيم "الحضارة" زيفاً ورثاثةً، وبراءٌ تماماً من أكثر التغييرات جذريّةً التي طرأت على تلك المزاعم المُفخّمة والمبالغ فيها عن سذاجتنا التي أبقت علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر كإيميل دوركهايم ومارسيل موس منهمكين في تحقيق السَّبق "الوضعيّ" عبر أعمال من عينة "ملاحظة على مفهوم الحضارة"، يمضي صموئيل هنتغتون بحصان "الحضارة الغربية" الميْت في جولة أخرى ليقدم "دفاعاً" مَرَضيّاً عن "الغرب" في مواجهة أعدائه المُفتَرَضين. تبدأ الجولة كما هي العادة بخلق رواية سوريالية حسيّة غير عقلية، قوامها ما اصطلح على تسميته "الحضارة الغربية"، تتخّذ موقعاً دفاعياً بعدئذٍ ضد أعدائها المفترضين: "الحضارة الآسيوية" و"الحضارة الإسلامية". هذه خطابات مفلسة، نكوصية قد أكل الدهر عليها وشرب ولا مكان لها في واقعنا المعاش اليوم.

العالم ليس مجبولاً من "حضارات"، بل من نّظام/لا نظام عالمي مصاب بالجنون ومثير للسخط لا يعنيه بتاتاً معرفة الانتماء الديني لمليارات البشر طالما يلبسون زوجاً من أحذية Nike الرياضية، يمكن تصنيعها بثمنٍ زهيد وبيعها على نطاق واسع وطرح أنواعٍ جديدة منها خلال فترات قصيرة جداً. إذا كان هناك من "توازن" في العالم فهو لم يكن مطلقاً بين "حضارات"، وإنما بين مجموع القوى الأخلاقية والمادية التي تحتشد في كنفها. تتغذى البارانويا التي يتحرك هنتغتون على هديها من الفرضية القائلة بتآكل

الهيمنة الاقتصادية والسياسية لمراكز رأس المال الدولي المزعومة أو ما يسميّه "الغرب" على يد "الحضارات غير الغربية الناهضة"[٣]. ويظهر الرعب جليّاً في لغة البارانويا هنا:

"التأصيل Indigenization والصحوة الدينية هما ظاهرتان عالميّتان اليوم، تبرزان بقوّة في توكيد المصداقية الثقافية والتحديات التي تواجه الغرب والوافدة بصورة رئيسية من آسيا ومن الإسلام. لقد مثل هذان الأخيران حضارات اتّسمت بالحيوية خلال الربع الأخير من القرن العشرين، ويتبدى التحدي الإسلامي في اتساع رقعة المدّ الثقافي والاجتماعي والسياسي الإسلامي الطابع في أرجاء العالم الإسلامي مترافق مع رفض القيم والمؤسسات الغربية. ويتمظهر التحدي الآسيوي في مجمل الحضارات الشرق آسيوية - الصينية واليابانية والبوذية والإسلامية - التي تشدّد على تمايزها عن الغرب، وغالباً ما تكون الكونفوشوسية هي القاسم المشترك الجامع لهم في أحايين كثيرة. يصر كلا الآسيويون والمسلمون على تفوق حضاراتهم على الحضارة الغربية، وفي المقابل، قد يجزم أصحاب الحضارات الأخرى غير الغربية - الهندوس، الأورثوذكس، والأمريكيون اللاتينيون والأفارقة - بالطابع العريق لثقافاتهم، غير أنهم أحجموا في أواسط التسعينات عن الادعاء بتفوقهم على الثقافة الغربية. تقف آسيا والإسلام وحيدان، ومعاً بعض الأحيان، في تأكيدهما الواثق والمتزايد على موقفهما من الغرب"[٤].

تفصحُ لغة مستشاري الزعيم القَبَلي هذه عن ذاتها بذاتها، لكن يبقى السؤال عن ماهية هذه الغطرسة الموهومة التي تنبئُ عن قراءة مغلوطة للواقع مطروحاً. إن ما يسمّى النهضة "الإسلامية" أو "الآسيوية" تستمدّ زخمها من مصدر وحيد على قدرٍ من الأهمية بمكان، وهو التاريخ المدمّر للكولونيالية والغبنُ البيّن الذي ارتكبته الإمبريالية الأوروبية (متبوعة بالأمريكية) على خارطة العالم. وإن كان للحركات المناوئة للكولونيالية أن تتخذ صبغة

دينية، وأن تلجأ الشعوب المنكوبة إلى الكهنة، والملالي، ورجال الدين طالبة مساعدتهم ودعمهم في حربهم ضد الجلاد الكولونيالي، فالسبب في ذلك هو أن البطش الكولونيالي المتمثل بالحداثة الرأسمالية قد سلب هؤلاء الناس حتى إمكانية تأسيس المؤسسات المجتمعية المدنية بالحدّ الأدنى بصورة مستقلة عن عواطفهم الدينية. ولم تكن النتيجة المتأتية بعد قرنين من الزمن عن سلب ما يسمّى "العالم الإسلامي" مواردَه الطبيعية جنباً إلى جنب مع الحكم العسكري الذي تديره حكومات فاسدة سهلت فتح الأسواق العالية المردود للبضائع التي استخدمت تلك الموارد الطبيعية في إنتاجها سوى الفقر الشامل ونشوء البرجوازية المجردة من الوطنية، وأنظمةٌ من الدمى الفاسدة في جوهرها وغيابٌ تام لأبسط الحقوق المدنية الأساسية. ما هذه الحماقة المحضة التي تدفع أحدهم إلى غض الطرف عن قرنين من الاغتصاب الأكثر عنفاً للأمم ومواردها، وإلى وسمِ ندائها المطالب بالحرية على أنه صحوة "إسلامية" ضد الغرب أو ثورة "كونفوشوسية" ضد "التجريد" الرهيب ذاته؟

لقد جاء بحث هنتغتون "صدام الحضارات" عام ١٩٩٣ تكملةً لعيّنة أخرى مهمّة عن القبَليّة القادمة من واشنطن وهي كتاب "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" لفرانسيس فوكوياما الصادر عام ١٩٨٩.

معتداً بذاته، وفي تناولٍ روتينيّ لهيغل، يصدر فوكوياما أطروحته مباشرة من وزارة الخارجية الأمريكية (حيث كان يعمل). كحال هنتغتون تماماً، يتبرأ فوكوياما من أجيالٍ من العقول النقدية التي فككت أوهام الغائية الهيغلية في سياق الفلسفة الأوروبية، ويلتقط مفهوم "العقل" عند هيغل ثمّ يحمل الشّعلة المظفّرة "للحضارة الغربية" ليضعها على أبواب البيت الأبيض. يبدأ قطار الفكر مسارهُ من الجوار الأفلاطوني في أثينا محمّلاً بسجل تاريخي كامل ويمضي نحو المستقبل ليعلن وقفته النهائية في جادّة بنلسفانيا في العاصمة واشنطن.

كما رأى هيغل في نفسه المآل المُنتظر والطبيعي لأفلاطون ورأى نابليون

في نفسه امتداداً طبيعياً للإسكندر الأكبر، يعود فوكوياما والرئيس بوش اليوم ليجدّدا هذا الوهم معاً.

تنطوي النزعة السكان الأصلاء لدى فوكوياما على افتراض أن "الغرب" قد كسب اللعبة التاريخية الشاملة على مستوى العالم، فمع نهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي، أعلنت "الليبرالية الغربية" انتصارها على كل الأيديولوجيات المنافسة. وليس الأمر وقفاً على الاشتراكية الماركسية، بل يشمل كل ادّعاء أيديولوجي منافسٍ خسرَ مواجهته مع "الغرب" أيضاً بحسب رؤية فوكوياما لوضعنا الراهن. متخذاً الإسلام كمثال على المنافس المحتمل لليبرالية، نقرأ فيما يلي تقييم فوكوياما:

> *"لا ريب أن الإسلام يقوم في أساسه على أيديولوجيا منهجية ومتماسكة كحال الشيوعية والليبرالية تماماً، وهذا ما نلمسه في تشريعه الخاص الأخلاقي والعقائدي المتعلق بالعدالة الاجتماعية والسياسية. يشكل الإسلام دعوة عالمية تكمنُ في إمكانية وصوله إلى كل البشر كبشر وليس كأعضاء منتمين إلى إثنيةٍ بعينها أو إلى مجموعة قومية. ولقد هزَمَ الإسلام الديمقراطية الليبرالية في غير مكان من العالم الإسلام... لقد أعقب نهاية الحرب في أوروبا تحدٍّ مباشر مصدره العراق والذي يمكن القول أنّ للإسلام دوراً رئيساً في ذلك."* (٥).

ما نسميه "الإسلام" اليوم، إنما هو الصيرورة التاريخية للشعوب التي دمرتها الكولونيالية في بحثها عن أيديولوجيا للمقاومة والرفض. سعى المسلمون بما توفّرت عليه عقيدتهم الموروثة من ذكريات متناثرة في أحشاء التاريخ إلى تأسيس سردٍ أيديولوجي للمقاومة وأسموه بعدئذٍ "إسلاماً". ولا يمكننا بأية حال أن نحذو حذو السيد فوكوياما ونتجاهل مئتي عام من الإمبريالية والدمار الذي خلفته على المسلمين، ثمّ نعبر الزمن في قفزة واحدة ونضع "الإسلام" في تلك الخانة أو تلك.

ليس "الإسلام" إلّا ثمرة التصورات العملية للمعتقد الإسلامي ومأسَسَتِه

على يد المسلمين الذين قاموا بذلك على مدى قرنين من الزمن في ظل ظروف تاريخية شديدة الخصوصية يجهلها فوكوياما على نحو مخيف أو يقصيها عمداً. لطالما كان الإسلام أيديولوجيا للمقاومة كما كانت الشيوعية والنزعة القومية، وقد شكّل الأساس المادي في بنية المقاومة المناهضة للطغيان في أرض الوطن وللإمبريالية القادمة من خارج الحدود.

لو لم تكن الإشارةُ إلى غزو صدّام حسين للكويت باعتباره حركة "إسلامية" دلالةً على عرَضٍ مرضي خطير، لكان بالإمكان اعتبارها نكتةً ببساطة. لدى العراقيين الشيعة في الجنوب والعراقيين الكُرد في الشمال وعموم المسلمين في إيران الكثير ليقولوه لفوكوياما حول دوافع صدّام حسين "الإسلامية"! أصبحت ميول صدّام حسين المصاب بجنون العظمة، والتي لعب زملاء فوكوياما في الخارجية الأمريكية دوراً في إثارتها وإدامتها، مصدرَ إزعاجٍ للإمبريالية الأمريكية حين تجرّأ وزعمَ الحق بملكية منطقة غنية بالنفط، وقد عوقب على فعلته هذه كما ينبغي، لكنّ هذا "النائب السابق لمدير موظفي التخطيط السياسي في الخارجية الأمريكية" (فوكوياما) يعتقد أن صدّام كان يتحرّك على هديِ حماسته "الإسلامية".

توصيف "الإسلام" على هذا النحو ما هو إلّا تمهيد يقوم به فوكوياما لإقصائه من موقع المنافس "للغرب". يتجه فوكوياما نحو التخصيص قائلاً *"على الرغم من القوة التي يستعرضها الإسلام في وضعه التنافسي الحالي، إلا أن الواقع الماثل أمامنا يقول إن هذا الدين لا يحظى بالجاذبية عملياً خارج نطاق المناطق ذات الطابع الثقافي الإسلامي التي انطلق منها بادئ الأمر... والسبب في ذلك يعود في جزء منه إلى النهضة الأصولية كقوّة تستشعر الخطر والتهديد اللذين تمثلهما القيم الليبرالية الغربية على المجتمعات الإسلامية التقليدية"*[٦].

يزعم فوكوياما من خلال ذلك انتصاراً أيديولوجياً عتيّاً "للغرب" يجعل من النمط الاقتصادي السائد في عالم اليوم قدراً محتوماً، وهو نمطٌ تستمر فيه العواصم الرأسمالية الكبرى في إنتاجها بالطريقة التي تضع

المسلمين، كحال الشعوب المحرومة الأخرى، أمام خيار واحد وهو اللجوء إلى "الإسلام" كأيديولوجيا وحيدة للمقاومة. يشير فوكوياما على ضوء اليقينية الهيغلية إلى التطور المحتوم ضمن ما يسمّيه "التاريخ العالمي"[٧]، حيث تلعب الثقافات تبعاً لذلك دوراً في هذا التطور أو تعرقل سيرورته. يعتقد فوكوياما، متجاهلاً تماماً حقيقة أن ما يسمّى "ثقافاتٍ تقليدية" ما هي إلا الثمرة الطبيعية للمواجهات التي خاضها المستعمَرون مع الحداثة الرأسمالية، أن نهاية التاريخ، كما يراها هو، تُحطّم تلك الأوابد الأثرية القيّمة، وأن "الدمقرطة" بطبيعة الحال، تُنتِجُ "المجانسة Homogenization" بحسب تقدير فوكوياما[٨].

سابقاً على صموئيل هنتغتون بحوالي نصف عقد، يعتبر فوكوياما بدوره أن التهديدين المحتملين للديمقراطية الغربية يتمثلان في المسلمين الحانقين "امبراطوريات النقمة" والنظام الأبوي الياباني (الآسيويون بالعموم) الذين يجمعون "الرأسمالية الغربية" إلى "الميراثية Patrimonialism الشرقية" في بنائهم "لإمبراطورية الدفاع"[٩]. لقد خسر المسلمون اللعبة فهم ناقمون، بينما انضم الآسيويون إليها وقد يسرقون الأضواء. ولا يتوقف التشخيص المَرَضي لدى فوكوياما على تحليله المُشين *"لفشل المجتمعات المسلمة بالعموم في أن تحفظ ماء وجهها أمام الغرب غير المسلم"*[١٠]، بل يمتد هذا التشخيص ليشمل المجتمعات المحرومة في قلب الحاضرة الرأسمالية:

> *"بات واضحاً نشوءُ أيديولوجيات جديدة غير ليبرالية في الولايات المتحدة كنتيجةٍ لاتّساع البون بين النشاط الاقتصادي والمواقف الثقافية المختلفة اتجاهه. في حمأة نشاط حركة الحقوق المدنية، كان معظم الأمريكيين السود توّاقين لإتمام دمجهم في المجتمع الأبيض مع قبولهم التّام بالقيم الثقافية السائدة في المجتمع الأمريكي... على الرغم من إلغاء عوائق المساواة التي كانت معتمدةً قانونياً في الستينيات ونهضة برامج العمل الإيجابي التي أعطت الأولوية لمعاناة السود، أخفق قطاع لا بأس بها من الأمريكيين السود في تحقيق*

تقـدم اقتصـادي بـل في الحقيقـة وصلـوا إلى الانهيـار. النتيجـة الماثلـة أمامنـا الآن لهـذا الإخفـاق الاقتصـادي المتكرر هـي التأكيد الـذي كثـيراً ما نسـمعه اليـوم عـلى أن التدابـير التقليديـة المتعلقة بالنجـاح الاقتصـادي كالعمـل والتعليـم والتوظيـف تتمثـل فقـط في صـورة القيـم الخاصـة "بالبيـض". عوضـاً عـن السـعي نحو الاندمـاج في مجتمـع مصـابٍ بعمـى الألـوان، آثـرَ بعـض القـادة السـود التشـديد عـلى أهميـة الثقافـة الأفرو-أمريكيـة والتباهـي بتاريخهـا الخـاص وتقاليدهـا وأبطالهـا وقيمهـا، مـع انفصـال عـن ثقافـة المجتمـع الأبيـض بالقـدر ذاتـه" [١١].

عنصرية فوكوياما الفاقعة هنا بأجلى صورها توقعه في الجرم المشهود، وتكشف لنا عن مخاوف نعرة الأصلاء الأمريكية المحافِظة. وما يحاول فوكوياما أن يخفيه في بطانة عبارته الملطَّفَة الروتينية "مواقف ثقافية مختلفة اتجاه النشاط الاقتصادي"، هو إيمانه الراسخ بوجود كسلٍ بنيوي متأصل في الأمريكيين الأفارقة، وأن مشكلتهم تكمنُ في "ثقافتهم" وليست بسبب الحرمان التاريخي الذي رافق صعود الحداثة الأمريكية الإمبريالية. إذا كان الأمريكيون الأفارقة عاطلين عن العمل ويفتقرون إلى التعليم والتدريب، فليس ذلك بسبب النفحة العنصرية التي تنخر لبّ المجتمع الأمريكي، لكن لأنهم ينتمون إلى "ثقافةٍ" لا تقدر قيمَ "العمل والتعليم والتوظيف" حقّ قدرها. من الواضح أن فوكوياما قد تلقى علومه في التاريخ الأمريكي الحديث في الكليّة نفسها التي تلقى فيها تعليمه حول "الإسلام" حيث تعلّم أن "*في حمأة نشاط حركة الحقوق المدنية، كان معظم الأمريكيين السود توّاقين لإتمام دمجهم في المجتمع الأبيض مع قبولهم التّام بالقيم الثقافية السائدة في المجتمع الأمريكي*". هل طمح مالكوم إكس كصوتٍ يمثل معظم الشرائح المسحوقة من الأمريكيين الأفارقة إلى "إتمام الاندماج في مجتمع البيض؟" هل قام الفهود السود بذلك؟(*) أو هل يمكن إيجاز إرثِ مارتن لوثر كينغ باعتباره" قبولاً تاماً للقيم الثقافية المهيمنة في المجتمع الأمريكي"؟

*) الفهود السود Black Panthers حركة تأسست ١٩٦٦ في كاليفورنيا ولعبت دوراً هاماً كجزء من حركة الحقوق المدنية وتؤمن بالعنف سبيلاً للتغيير. (المترجم).

لن تكون زبدةُ القول في رسالة فرانسيس فوكوياما فيما لو تُرجمت من اللغة الخاصة بوزارة الخارجية الأمريكية إلى أي لغة منطوقة في العالم سوى التالي: لقد تعلم الآسيويون أصول اللعبة وربما يسرقون الأضواء، بينما خسر المسلمون اللعبة ومن الممكن أن يفسدوا المشهد. لكن الرسالة في تينك اللغتين تنبئُ عن أعراض انهيار عصبي أصابَ نعرة المواطنين الأصلاء الأمريكية المحافظة التي أرعبتها التغيرات السكانية الواسعة النطاق وما أحدثته من تحوّل جذري في المجتمع الأمريكي قد يفضي إلى إعادة تعريفه في مصطلحاتٍ لا تلائم القائمين على مشروع "النظام العالمي الجديد".

كحالِ فوكوياما وهنتغتون تماماً، يظهر هذا القلق القومي بالقدر ذاته لدى رفيقهما آلان بلوم في كتابه "انسداد العقل الأمريكي The closing of the American Mind"، وهو ردّ فعل مماثل في قلقه اتجاه التغيرات السكانية الرئيسية في الولايات المتحدة ونتائجها المحتومة ثقافياً وفكرياً بما في ذلك بزوغُ المثقف العضوي في شكله الجديد.

كان استهداف الغرباء المسلمين والآسيويين بخاصة في هجوم هنتغتون وفوكوياما دلالةً سافرة على مخاوفهم التي تثيرها التغيرات السكانية المتصاعدة في الولايات المتحدة، بيد أن هنتغتون نجح في الظهور بمظهر من يطرح مخاوفه على مستوى الكوكب إلى الدرجة التي دفعت ترجمةُ أطروحته "صدام الحضارات" إلى الفارسية الرئيسَ الإيراني محمد خاتمي إلى دعوة الأمم المتحدة إلى "حوار الحضارات". م يكن العالَمَان الآسيوي والإسلامي بأية حال مثارَ اهتمام هنتغتون الذي لا يعرف عنهما شيئاً على الإطلاق، بقدر ما كانت التغيرات السكانية التي تعتمل داخل الولايات المتحدة[١٢].

ميزة آلان بلوم أنه يهاجم بقسوة ولا يواري خوفه من التغيرات التي تجتاح الولايات المتحدة تحت ستار "صدام الحضارات"، ويكشف بلوم عن بلبلة أخلاقية وفكرية تسودُ وسطنا الثقافي. فهو يضع الملامة علينا مباشرة نحنُ زملاؤه في القطاع التعليمي. نحن الجامعيون من نستحق التوبيخ لافتقادنا الهدف والإيمان الأخلاقي الراسخ والبوصلة التي تحدد

وجهتنا. وطلبتنا ملامون بالقدر ذاته لجهلهم، وهذا الجهل نتحمل نحن مسؤوليته لأننا أخفقنا مرتين، مرّة في عدم قيامنا بتعليمهم كما يجب، والأخرى في فشلنا تضمين مناهجنا التعليمية الهدفَ الأخلاقي. فوق ذلك يعتقد بلوم أن "المنطق" قد استُبدل "بالإبداع" و"الثقافة" بـ"النسبوية الثقافية". وأننا نحن الغرباء بشكل خاص، قد أسرفنا في استغلال حفاوة الديمقراطية الأمريكية من خلال ميلنا إلى "الفلسفة الأوروبية" ونشرنا لعدميّتنا nihilism ومذهبنا النّسبوي في أرضٍ رحّبت بنا ومنحتنا حقوقنا المدنية الأساسية. إن حياة طلبتنا سقيمةٌ اليوم من الناحيتين الأخلاقية والثقافية، ولم يعد "للتقاليد العظيمة" التي أرساها التعليم الغربي صلةٌ بواقعهم التعليمي كما يجب. ثمّة اعتلالٌ "روحاني" يشخّصه البروفيسور بلوم في بنيتنا الأخلاقية، وهو هنا ليتولى علاجه بالنصح والوعظ والإرشاد.

تكمن مشكلة هذا النوع من المشاعر الدّعية في دفاعها عن تجريدات جوفاء من مثل "الصالح العام" و"القيم الأخلاقية" التي يتبناها بلوم في كتابه في انفصالها الجوهريّ عن العالم المادي الذي نعيشه والقوى الأخلاقية التي تتمخض عنه، وهي أقرب إلى عظة الأحد الصباحية التي تسبب النعاس. بالنظر إلى أنه أحد أشهر مترجمي أفلاطون، نجد بلوم مستغرقاً في عالم المُثُل العليا النموذجية بعيداً عن القراءة الأرسطية العملية للواقع، و"الجهل" الذي يلمسه في طلبتنا فيما يتعلق "بالتقاليد الغربية العريقة" أو "الآباء المؤسسون للولايات المتحدة" ناجمٌ عن أسباب تختلف تماماً عما يدور في ذهنه. في غمرة انهماكه في تحديد أسباب "الجهل" لدى طلبتنا غفل عن الحقيقة الماثلة أمامه وأعني لون البشرة وملامح الوجوه الجديدة المختلفة، ولا شك أن بلوم سيشعر بالحسرة حين يعلم أن الجسم الطلابي اليوم يختلف كليّةً عن حاله في الأربعينيات والخمسينيات أيام كان طالباً. إن الهجرة المهولة للقوى العاملة نحو العواصم الرأسمالية الكبرى ومنها الولايات المتحدة هي التي غيّرت جذريّاً تكوين الجسم الطلابي الذي نلقاه اليوم على مقاعد الدراسة، ولم يكن التنميطُ العنصري وفرض قبولِ عددٍ محدّد من الطلبة في الجامعات

الرئيسية نتيجة هذه التغيرات في تكوين الجسم الطلابي عرَضيّاً بتاتاً. هجرات الناس من آسيا وأمريكا اللاتينية وحتى شرق أوروبا باتجاه الولايات المتحدة والغرب الأوروبي لم تكن بغاية البحث عن أحوال مناخيّة طيبة هناك، بل إن دافعها الرئيسي هو اللحاق بحركة رأس المال الجوّال الذي يجتذب العمالة الرخيصة من أنحاء العالم. ورغم ذلك، يتجاهل البروفيسور بلوم هذه التغيرات التي تعصف بالبنيان المادي والأخلاقي لواقعنا اليوم.

لقد كرّس بلوم نفسه قيّماً على "التقليد الغربي العظيم" من دون أن يدري أنّ التحولات السكانية الجارية في الولايات المتحدة لا تعبأُ بتلك التجريدات الهيغلية السّافرة، ومصير "الإنسانية" أو "الصالح العام" أو أيّ تجريد أجوف آخر، بات تحديدُ معالمه منوطاً بالقوى المادية والأخلاقية الخارجة تماماً عن سيطرة الجامعات التي تواجه العوَز المالي. ما يقارب خمساً وثمانين بالمئة من المداخيل التي يتلقاها زملائي أعضاء الهيئة التدريسية في جامعتي إضافة إلى نفقات مشاريع التخرّج (أن نحظى مع طلبتنا برفاهية قراءة ترجمة البروفيسور بلوم لكتاب "الجمهورية" كمشروع تخرج مثلاً!) تُدفع من الرسوم الدراسية الجامعية، كما يتحمّل ذوو هؤلاء الطلبة نفقات باهظة ولكن ليس لتعليم أبنائهم فلسفة أفلاطون بل لتأهيلهم كي يكونوا "أعضاء منتجين في المجتمع" حسب القول الدارج. وأن تكون "منتِجاً" يعني أن تكون قابلاً للتسويق تبعاً لنزوات وتقلبات وول ستريت باعتبارها مؤشراً على حركة السوق الذّاتي التنظيم ذي السمعة السيئة.

يفترض بعض زملائي هنا في كولومبيا أننا مفوّضون بأمر المناهج الدراسية الأساسية، نحن لسنا كذلك، وإنما وول ستريت هي المفوّضة.

يخلص بلوم إلى القول: *"حصيلة التعليم الذي يتلقاه الشباب الأمريكي، معرفةٌ ضئيلة بالتاريخ الأمريكي وأبطاله المشهودين، وكان هذا من المواضيع التي اعتاد الطلبة على دخول الجامعة للإفادة منها في حياتهم العملية. بل يمكنني القول إن ما قدّمه التعليم لا يتعدّى المعرفة السطحية بالأمم والثقافات الأخرى إضافةً إلى بعض مناهج العلوم الاجتماعية"* [١٢].

لحسن الحظ فقد تحرر طلابنا الذين نلقاهم اليوم في صفوف الدراسة من الاعتقاد الساذج ببطولة كريستوفر كولمبوس في معاملته الوحشية لسكان أمريكا الأصليين، ويحفل جدول اهتماماتهم بالكثير من القضايا التي تصرفهم عن الاكتراث بالبطل الذي اكتشف أمريكا. للأسف، يعجز آلان بلوم وسول بيلو Saul Bellow الذي وضع مقدّمة حافلة بالثناء لكتاب بلوم، عن تبيّن الحقيقة الوحيدة الماثلة أمام أبناء المهاجرين الجدد: والدان يعملان ثماني عشرة ساعةً في اليوم بعض الأحيان لتأمين مصاريف دراسة أبنائهم الجامعية وعلى هؤلاء الأبناء أن يصبحوا أعضاء منتجين في أسرع وقت ممكن، وبالتالي فهم لا يمتلكون ترف الوقت للنظر إلى قائمة "الأبطال الأمريكيين" الخاصة ببلوم. إن آباءهم هم أبطالهم الحقيقيون بحق وأكثر أهمية بكثير من أي كذبة ميتة تحفل بها المخيلة الأمريكية "البيضاء". كان بالإمكان "لمعرفتهم السطحية بالحقائق" الخاصة بالثقافات والأمم الأخرى أن تغدو فرصةً جيدة للبروفيسور بلوم كي يلحظ التغيير الحاصل في طلبته غير أنه لم يفعل للأسف. أياً تكن هذه "المعرفة السطحية بالحقائق" التي حازها هؤلاء الطلبة فهي أرفعُ بما لا يُقاس من المخزون الاستشراقي الخادع الذي تعلّمه جيل بلوم من الطلاب الأمريكيين على يد برنارد لويس وشركاه عن تلك "الثقافات الأخرى". نشهد هنا عجزاً جوهرياً عن رؤية التغير الجذري الساطع في بنية الواقع الوطني والذي تمليهِ القوة المحضة للضرورة الاقتصادية، ويعود هذا العجز في أصله إلى افتقار النزعة الثقافية إلى التّأريخ بشكل أساسي، وإلى مفهوم معيب للتاريخ الثقافي بالقدر ذاته.

بالعودة إلى حركة الحقوق المدنية باعتبارها اختباراً حاسماً، يجد بلوم، على غرار فوكوياما، خللاً في حركة الحقوق المدنية:

> *"تعتبر حركة الحقوق المدنية مثالاً حسَناً على هذا التغيير في منطق التفكير. في بداية نشوئها، كان معظم القادة البارزين وعلى الرغم من اختلافاتهم التكتيكية والمزاجية، قد عوّلوا على إعلان الاستقلال والدستور... يشي هذا الموقف ضمناً بإيمان*

راسخ بحقيقة مبادئ الحقوق الطبيعية وكفاءتها في إطار التقليد الدستوري والذي يبقى رغم سمعته الملطّخة الوجهةَ الأمثل للإيفاء بتلك المبادئ على المدى البعيد"[١٤].

ثم يضع الملامة على حركة القوة السوداء لأن "*رؤيتها تقوم في صميمها على الاعتقاد بأن التقليد الدستوري لطالما كان فاسداً ويستبطن دفاعاً عن واقع العبودية*"[١٥]. وما يراه بلوم أميّةً تاريخية تتمثل في هذه الحالة الخاصة ليس إلا مجافاةً لواقع الحال. لا تنفرد الحركة الشعبية ممثلةً بالقوة السوداء (شعار القوى السياسية الأمريكية الإفريقية) وحدها بمعرفة المسودات الأولى المبكرة من إعلان الاستقلال ودعمِ مؤسسة العبودية الذي قابله توماس جيفرسون بنفسٍ راضية. ما يكترث هؤلاء الطلاب بمعرفته يمضي بعيداً في جزء منه نحو تفكيك وهم السلطة التي احتفظ بها أولئك "الأبطال الفكريون" على امتداد جيل آلان بلوم. ويبدي بلوم ولعاً في تسمية المُثُل العليا للآباء المؤسسين (يميل لكتابة أسماءهم بأحرف كبيرة على الدوام وهذا ما يخشاه طلابنا بحق) "بالقيم الغربية العالمية". إنهم لا يحتملون تسميات كهذه للأسف، بل هم منتجٌ نوعي للمشاريع المشتركة للحداثة الرأسمالية والتنوير العنصري الأوروبي، ولا يمكن العثور على أثر لتلك "المثل العليا" في أي مكان في أوروبا النهضة أو العصور الوسطى، ناهيك عما يسمّى "اليونان القديمة".

في غفلة تامة عن الأصل التاريخي لصعود الرأسمالية الدولية ومشروع التنوير الأوروبي واللذين شكّلت ولادة الولايات المتحدة كأمة بتراً في مسارهما، يتوجّه آلان بلوم كأحد الأنبياء المهددين بيوم القيامة يلقي بالملامة على مجموعة من طلبة الثانوية العامة لفشلهم في معرفة وتأدية واجبهم الحضاري والمدني: ليست أيّ من المثل العليا التي يستثمر فيها بلوم من خلال رسائل تنضح بالخوف، "عالميةً" الفحوى ولا هي تنتمي إلى بعبع الحداثة الأوروبية "الغرب". وإنما يمكن تعريفها تاريخياً كمثلٍ ترافقت مع صعود الطبقة الوسطى وهو ما وثّقه بيتر غاي **Peter Gay** على نحوٍ

وافٍ ومفصل في عمليه الرصينين: التجربة البرجوازية والتنوير. تزامناً مع ظهور منظومات أخلاقية وسياسية جديدة، سعى مشروع التنوير، وقد شكّل جان جاك روسّو - الذي ترجم السيد بلوم أعماله - إحدى علاماته الفارقة في تزويد البرجوازية الصاعدة بإطار أيديولوجي جديد ومستقل على أنقاض المؤسسة الأرستقراطية الإقطاعية والمسيحية القروسطية. القول بأن تلك "المثل العليا" هي "عالمية" أو "غربية" ليس إلا تعبيراً هيغليّاً زائفاً وبالياً تمت تعريته منذ زمن طويل على يد الفلسفة الأوروبية عينها التي عمدَ البروفسور بلوم مع ثلّة من الفلاسفة الوضعيين القديمي الطراز إلى شيطنتها في الجزء الثاني من كتابه "انسداد العقل الأمريكي".

إن المشاعر التي يمثلها كل من فوكوياما، هنتغتون وبلوم هي في صلب مخاوف المثقف الأمريكي ويمكن رصد أصدائها في الاهتمام الصحفي الذي تجتذبه قضايا المناهج الدراسية في جامعتنا. وفي هذا المنحى، يشكل الصحفي ديفيد دينبي David Denby، الذي عُرف بكتابة مراجعات عن الأفلام السينمائية لصالح صحيفة النيويوركر قبل أن يحوّل اهتمامه نحو ما يصفه "الكتّاب الخالدون في العالم الغربي"، مثالاً جيداً عن وهم عالميّة "التقليد الغربي". قرر السيد دنبي أن يخضع لدورتين تعليميتين في المجالين الشهيرين (الآداب الإنسانية) و(الحضارة والمعاصرة) في جامعة كولومبيا التي أعمل بها. وبعد اختتامه هاتين الدورتين، وضع السيد دنبي كتاباً حول تجربته هذه وخرج باستنتاج مفاده أن ما من خلل في المناهج الدراسية الأساسية بالعموم وتناول الجدل النقدي بين زملائي في الجامعة بشيء من السخرية، وقد جنى ثروة على الأغلب من بيع "كتبه القيّمة" لجمهورٍ حائر، أو لعل الهرج والمرج الدائر حول "التعددية الثقافية" قد ساهم في جذب الجمهور إلى هذا النوع من الكتابات.

جاءت استنتاجات دنبي التي افتقدت منهج هنتغتون التاريخي واتساق فوكويوما السياسي والذهنية البحثية لبلوم، في غاية الركاكة ولا تستحق عناء معاينتها: *"الشيء العظيم في الثقافة الغربية أن بإمكان أي أمريكي*

الاعتماد عليها أو على بعض منها. نحن نتناول ما نشاء في هذا البلد ونمزجه مع جبلّتنا الخاصة"[١٦]. هناك أمر بسيط يحتاج أحدنا أن يفعله إزاء مثل هذه المواد الصحفية الذاتية التدمير، أن يتجاهلها تماماً. في اعتقاد دنبي أن كلاًّ من "اليسار الأكاديمي" و"اليمين الأكاديمي" (بحسب تسميته) قد أساءا تفسير المسألة في حين أنه فهمها على أكمل وجه. "التشريعات الغربية العظيمة" هي عظيمةٌ بحق، وعلى الرغم من اعتراض الطلبة الأمريكيين الأفارقة عليها إلّا أنهم لازالوا يتّكئون عليها في سجالاتهم وهذا يثبت بجلاء عظمة تلك الكتب. هذه هو ديفيد دنبي باختصار![١٧].

تتأتى أهمية مساهمة دنبي في جوقة نعرة المواطنين الأصليين من باب مختلف تمام. يصلحُ ما نقرأه هنا لأن يكون قصة ما قبل النوم، تقرأها خريجات كولومبيا اللواتي مضين في حياتهن العملية بنجاح وقد يخالجهن بعض الحنين إلى أيام الجامعة، فتكون قراءة دنبي ملائمة للتذكير بأيام الصبا. تعود الشهرة التي حظي بها عمل دنبي إلى الخبرة السيكولوجيّة العالية في البيع والتسويق لدى سيمون وسوشتر (اسم دار النشر)، إلّا أن المضمون ضحلٌ بصورة مؤسفة. ما سماه أدورنو باحتقار.

"صناعة الثقافة" نلمس نتائجه المنطقية هنا. لا بأس بدفعة مشجعة قليلاً تؤكد أن ما تلقته خريجاتنا أيام دراستهن لا يزال نافعاً، غير أن الدفعة المنشطة التي هدف إليها دنبي والتنفيذيون المشرفون على هذه المطبوعات لا تحمل هدفاً نزيهاً تماماً. إنها تعيد شحنَ الخوف من الأجانب وتدعم الحقيقة المزعومة واستمرار صلاحيّة "الحضارة الغربية". وتمنح الديمومة في النهاية لنظرية "عربة التسوق" الخاصة بتاريخ العالم، حيث نمضي بهذه العربة في جزيرة هيغلية نلتقط ونحمّل أفضل ما أنتجه العالم وننتعه "بالغربي". لقد انتُزِع أفلاطون من سياقه الإغريقي، وأوغسطين من محيطه الشمال إفريقي، وميكافيللي من سياقه المتوسطي، وروسّو من عصر الأنوار، جمعتهم مخيّلة أوزوولد شبينغلر Oswald Spengler في لوحةٍ واحدة حوّلها فرانسيس فوكوياما بدوره إلى جدلية ضحلة.

تشير رعونةُ ديفيد دنبي ونتائجها إلى مغالطة جوهرية تكمنُ في افتراض أن الجامعة هي الواقع الفريد ذاته الذي تضمنّه كتاب الكاردينال جون هنري نيومان John Henry Newman فكرة الجامعة The Idea of a University. يتطلب الوعي السوسيولوجي النقدي في المثقفين الأكاديميين المعاصرين تقييماً واقعياً للحدود المؤسساتية التي تعرقل ذلك، ولم يعد بوسع العقل النقدي المطلوب اليوم لاستنبات الفاعلية التاريخية الذاتية تحمّلُ عبء أوهامٍ من هذا النوع.

بعد تعريفه الدقيق لما اعتبرهُ "جامعيّاً"، بمعنى أن الغاية من هذه المؤسسة ليست مذهبيّة، اعتبر نيومان كمسيحي ملتزم بالنتيجة، أن الجامعة مؤسسة ذات مقاصد "فكريّة" وليست "أخلاقيّة"[١٨]. وارتأى نيومان من وجهة نظر المسيحي التقيّ أيضاً أن الكنيسة أساسية في الحفاظ على "نزاهة" الجامعة. على هديٍ تام من شمولية علمه وعقله الحرّ، كان نيومان واحداً من أعظم المدافعين عن استقلالية الجامعة كمؤسسة للتعليم العالي. هذه الليبرالية عينها التي عبّر عنها نيومان عام ١٨٥٢ في سلسلة المحاضرات التي قدمها في دبلن عندما أعيد انتخابُهُ كرئيس للجامعة الكاثوليكية الجديدة والتي انبثقت عنها "فكرة الجامعة"، إنمّا هي حجر الأساس في بناء المحاكمة النقدية وتعزيزها، إذ تقع على عاتقنا كأساتذة مسؤولية أخلاقية في المساهمة في غرس الفهم النقدي بهدف تدعيم مفهوم المواطَنة المسؤولة بين طلبتنا.

تطرح محاكمةٌ نقدية من هذا النمط أسئلةً جذرية تجادل في فرضية استقلال المؤسسة الجامعية عن القوى الاجتماعية التي تطوّقها. لم يدعْ التحويل النشيط لفكرة الجامعة إلى شركة خاصة على مدى قرن ونصف منذ أن حدد نيومان معالمها، مجالاً للوهم القائل بأننا نمارس التعليم في مؤسسة تتمتع بالإستقلالية. يشكل مجموع الوكالات الحكومية والشركات الكبرى والقطاع الخاص بأجنداته الواضحة والنوعية، حصاراً يمسك بخناق مؤسسة التعليم العالي، وتأتي المنح المربحة في الجامعة إلى مكاتب

الإداريين ذوي المناصب العليا من دون وقفة للنظر في المسألة وإجراء حوار نقدي حولها مع أعضاء الهيئة التدريس والطلاب. تعلمُ الوكالات الحكومية المحلية والخارجية، الشركات الكبرى، "المُحسنون"، ومدراء المؤسسات علم اليقين حاجة الجامعات الماسّة للمال، ونجم عن ذلك دمجٌ كامل للجامعة في النشاط العولمي لرأس المال حيث ينتشر "التعليم عن بعد" المعتمد على الرأسمالية المؤتمتة كالسرطان الذي يتهدد نزاهة الجسم الأكاديمي. لقد أضحت فكرة الجامعة التي أرست معالمها حكمة نيومان الراسخة ومضامينها النخبوية والكاثوليكية أيضاً كفضاء مستقل للتعليم الحرّ، هدفاً متنازعاً عليه وليس فكرة منجزةً ومفروغاً منها.

الحكمة المثلومة ذاتها تبرز جلية أيضاً في التأملات الرشيدة لياروسلاف بيليكان Jaroslav Pelikan في عمله فكرة الجامعة: إعادة تقييم في مسعى منه لإحياء دعوة الكاردينال نيومان إلى استقلال الجانب الخاص بالتعليم الحرّ، غير أنّ مضمون الكتاب يحمل الخلل السوسيولوجي نفسه والمتعلق بفصل الجامعة عن مجالها المجتمعي الحافل بالمخاطر. لم يكن التحويل النشيط للجامعة إلى شركة قد وصل إلى حالته القصوى في حالة الكاردينال نيومان قبل قرابة قرن ونصف. يظهرُ ما عرضه بيليكان حنيناً إلى استقلال الجامعة، ونلمحُ في اقتباساته عنجهيّةً ذاتيّة متوَهَمة تقيمُ في قلب المزاعم الأكاديمية عن الاستقلال والنزاهة، حيث يضرب مثلاً بالمواجهة التي تحدث بين أستاذ جامعي في أكسفورد وامرأة وطنية إنكليزية حين تسأله هذه الأخيرة: "وماذا تفعل أنت لحماية الحضارة الغربية أيها الشاب؟" فيجيبها الأستاذ: "سيدتي، أنا الحضارة الغربية!"[١٩].

إن هجوم المحافظين على الجامعة والزّعم الليبرالي الساذج باستقلالها لهما مؤشّران دقيقان على الزلزال الذي تتسبب به التغيرات الديموغرافية الجارية في عموم أمريكا. ويمكن القول إن العضوانية الصاعدة المتمثّلة بالمثقف الشعبي هي السبب الرئيس لهذه المخاوف. الجامعات بما هي مواقع للتدريب الاحترافي لصالح الرأسمالية الدولية، تشكّل مقياساً دقيقاً

يعكس ظروف هجرة القوى العاملة (العمالة البدنية أو المثقفة). تستمدّ نعرة المواطنين الأصليين القَبلية التي تعلن عن نفسها في صورة ردود أفعالٍ موتورة تكشف زخمها الإحصائيات الموثوقة عن التغيرات الديموغرافية في الولايات المتحدة. وصلت المخاوف العنصرية في نعرة المواطنين الأصليين القبلية هذه في أواسط التسعينات حدوداً دلّل عليها نشرُ كتاب بيتر بريميلو Peter Brimelow: "أمة الغرباء Alien Nation" كشهادةٍ تعكس مشاعر استياءٍ شديدة القتامة. وضع بريميلو هذا الكتاب تأسيساً على بحث سابق نشره في National Review ويقدم بين دفتيه أكثر الأدلة رعباً على رغبةٍ في الإبادة الجماعية تمورُ تحت قشرة رقيقة من النزعات الإمبراطورية البريطانية القارّة في نفس بريمو، حملها معه إلى الولايات المتحدة عندما أتى مهاجراً إلى "المُستعمرة السابقة". *"هنالك شعور يحمل على النظر إلى سياسة الهجرة الحالية كعملية ينتقم فيها أدولف هتلر من أمريكا وهو في قبره"*[٢٠]. تخبر هذه الجملة عن عمق الحضيض الذي وصلت إليه القبَلية التي تحيقُ بالمحافظين الجدد الأمريكيين، وتمضي بقية صفحات على المنوال ذاته.

لا يتوقف القلق الذي يسببه صعود العضوانية الثقافية الجديدة في الولايات المتحدة، والمقترن بجهل تاريخي مُلفت بالظروف التي تحفّز هجرة القوى العاملة تبعاً لحركة رأس المال، على بريميلو وأمثاله فحسب. فنرى مثقفين أكاديميين مرموقين للغاية ومن طينة أكثر إنصافاً، قد أخفقوا بالمثل في فهم القوى الأساسية المؤثرة في حركة التغيرات الديموغرافية الكاسحة، المتمثّلة في الأهداف الكولونيالية للعواصم الرأسمالية الكبرى ومراكزها المُفترَضَة، كما يحدث في حالةِ معاكسة تتمثل في محاولة الرأسمال الهروب من العواصم المالية نحو مواقع القوى العاملة الرخيصة والمواد الأولية على سبيل المثال (المصانع الألمانية في تركيا توقف تدفق هجرات العمالة الرخيصة من تركيا إلى ألمانيا).

يقدّم عمل ريتشارد روتري Richard Rotry النجاح في الحصول على بلادنا Achieving our Country واحداً من الأمثلة المؤسفة في مسيرة

حياة أكاديميّ قدير يحظى بالإعجاب أوقعه عمله السياسي في مأزق قبَليّ من هذا النوع.

في دأبٍ مثير للإعجاب مقرونٍ بفكر ليبرالي حيادي، يطالب روتري باستعادة تقاليد العمل الثقافي الديمقراطي كما كان في جيل والت وايتمان Walt Whitman وجون ديوي John Dewey. كان روتري أحد أكثر البراغماتيين الأمريكيين نجاحاً في استيعاب الفلسفة الأوروبية ضمن قراءته المنقّحة للتراث الأمريكي، غير أنه لم يقاوم رغبته في الانحياز إلى جانب هارولد بلوم ليوجه ضربةً بدوره إلى "مدرسة الضغينة"، وهو الإسم الذي يطلقه هؤلاء على القراءة النقدية لما يُسمّى "الكلاسيكيات". يقول روتري إنه *"لا يشكّ في أن الدراسات الثقافية ستغدو رثّة بعد ثلاثين عاماً تماماً كحال الفلسفة الوضعية المنطقية بعد ثلاثين عاماً من غلَبَتها"*[٢١]. يشارك روتري بلوم في نبوءاته مضيفاً: *"إن التوليفة الفريدة لفوكو وماركس هي... حلقة صغيرة وثانوية في التاريخ السرمدي للأفلاطونية"*[٢٢]. قد يكون هذا صحيحاً في الواقع، لكن ما يغفل عنه كلاهما، وروتري أكثر مدعاة للأسف في هذا، التغير الجوهري في موقع الولايات المتحدة في الرأسمالية الدولية الحديثة عمّا كانت عليه في زمن بوايتمان وديوي. تمخّضت عن الطّرَاد المتبادل بين القوى العاملة ورأس المال حركات الهجرة العارمة التي يشهدها العالم اليوم، وحتماً لم يكتسح الطوفان البشري من المهاجرين الشرعيين وغير الشرعيين المتدفقين من إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية أراضي أوروبا وأمريكا الشمالية بغية البحث عن مناخ لطيف لتمضية الإجازة. وبالمقابل، يتملّص منهم رأس المال في تقلّباته البارعة فيمضي إلى مواطن إقامتهم الأصلية حيث يبتني المصانع ويحصل على العمالة بأجور زهيدة. لقد أطاحت الرأسمالية المؤتمتة اليوم بفرضية الحدود القومية عبر تغيرات جذرية لا يمكننا في ظلها بعد الآن أن نصل إلى "نجاح أي بلد" ناهيك عن "نجاح بلدنا".

يواجه البزوغ المرتقب لعضوانية جديدة في صفوف المثقفين

مابعدالوطنيين /مابعد الكولونياليين مناوئةً مماثلة من جانب القَبَليّة الإثنية المستشرية في الجانب الآخر. القبَلية الأمريكية التي يجسّد بريميلو أسوأ تجلياتها وروتري معظمَ مرتكزاتها الفلسفية، هي الوجه الآخر للنزعة النكوصية الإثنية القبلية التي تُستشّف من سياسات الهوية (تحالفات سياسية ذات طابع ديني أو إثني أو قومي – المترجم) في أوساط ما يسمى "الأقليات الإثنية". وهذه الروح الإثنية الانفصالية والرجعية التي تسود ضمن "الأقليات" الأفرو-أمريكية، والأمريكية اللاتينية والآسيوية، تمتد اليوم لتطال الموجة الجديدة من المهاجرين الجدد بمن فيهم الإيرانيين. تعكسُ القبَلية المتفشية في أوساط "الأقليات الإثنية" في مقاومتها المرَضيّة الطابع للنزعة الأوروبية الأمريكية نعرةً مواطنين أصليين مماثلة، ما يؤدّي بالنتيجة إلى توثيق عرى النزعتين في الواقع. وتمثّل الردّ على القَبلية الأمريكية في "المركز" المُفترَض بانحسار "الإثنيات القبلية" نحو "المحيط" المُفترض، مع العلم أنه يصعب تقسيم فضائنا الجغرافي المبعثر إلى "مركز" و"محيط" مفترَضين بل إن ذلك غير ممكن في الواقع. ما نشهده اليوم في المراكز العالمية لسلطة رأس المال هو أقرب إلى عملية ترقيع ينسجها وعيٌ خادع يمارس الخداع وينجح في التعمية على حقيقة أن العالم بأسره وبغض النظر عن أي جنس أو عرق قد اختُزل إلى شراكة فعالة بين المواد الأولية وقوى العمالة الرخيصة من جهة، والإنتاج الإقتصادي للواقع من جهة أخرى. وهذه الحقيقة على وجه التحديد تستوجب خلقَ عضوانيةٍ جديدة في صفوف المثقفين الشعبيين.

أفرزت الثورة الإسلامية ١٩٧٩ منتَجين ثانويين لا رابط بينهما لكن لقاءهما كان مُقدّراً: مجموعةٌ مهمة من المثقفين الإيرانيين الأصلانيين المقيمين في الخارج، وسينما عالمية تشخص أمامهم في المهرجانات السينمائية التي ترعاها الرأسمالية الدولية. وحيث يتقابل الإثنان هو المكان الذي تجري فيه إعادة النظر في دور وموقع المثقف في ظلّ الرأسمالية العالمية الجديدة.

"الإيرانيون الأمريكيون" كتعبير متداول اليوم، هم الإضافة الأحدث إلى لائحة المجموعات القبلية في الولايات المتحدة. ويُعدّ عمل حميد نفيسي

"صناعة ثقافة المنفى" Making of an Exile Culture دلالةً مثلى على حالةٍ مرضية خاصة يمثل الكتاب بمحتواه إحدى أشدّ أعراضها وطأةً ووضوحاً.

يقدم نفيسي في كتابه صورةً بانورامية، مفصلةً وشاملة عن ظرف "المنفى" الذي يعيشه الإيرانيون في لوس أنجلس كما يُعرضُ في برامجهم التلفزيونية وعروضهم الإذاعية والصحف الدورية الخاصة بهم. أكثر من ستين برنامجاً تلفزيونياً دورياً مُجدوَلاً، . وما يقارب تسعين دوريّة ناطقة بالفارسية، عشرون عرضاً إذاعياً، أربع منظمات ترعى بث نشرات الأخبار عبر الهاتف، سبعة وعشرون فيلماً روائياً طويلاً، عشرة هيئات مختلفة تقوم على العمل التطوعي، ثلاث وعشرون منظمة فاعلة، وأرباح سنوية متوقّعة تقارب الستة مليارات دولار من الإعلانات التجارية. ما سبق هو جزء من الإحصائيات المذهلة التي حلّلها وجمعها نفيسي.

إن تجربة الإيرانيين في لوس أنجلس، كصورة مُصغرة عن "منفاهم" في أي مكان، لهيَ برهان مؤسف على القوة العنيفة الكامنة في المفردات حين تتجرد اللغة التي تحفل بها سياسة العزلة من كل صلاتها بالواقع: "إيران"، "الوطن"، "المنفى". يمارس جيل كامل من الناس جلد الذات على نحو يبعث على الأسى ويتأوهون كمداً أمام البرامج التلفزيونية، يندبون حياتهم في "المنفى" بعيداً عن وطنهم، وهذه بحقّ أمارةُ السّقم المتمثّل برفض الحياة. ولتسليط الضوء أكثر على أمارات هذا المرض النوعية، نعود إلى نفيسي كمثالٍ يعبّر إلى حد بعيد عمّا خلصت إليه "تجربة المنفى" الإيرانية. يتكامل تعبير نفيسي الخاص مع تلك التجربة بطبيعة الحال، ويتردد في طيّاته صدى كارثيٌّ مخيف لمعطياتها بالنتيجة. يستهلّ نفيسي "صناعة ثقافة المنفى" بسردٍ يتناول الكابوس الذي يعايشه، يقدمه بعدئذ في صورة تحليل للذات، ويدور الكابوس حول صورة مصعد، حيّز كارثي بامتياز، معلّقٌ بينَ لا مكانين، يرتحل بين خَواءين في حركة خانقة تسبب الدوار والغثيان. نلقي فيما يلي نظرة على الكابوس وكيف يشرحُ المحلل والمفسّر كابوسه الخانق:

"كمجاز، يحفّز التناقض في هذه الصورة (المصعد) تساؤلات عدة: أتكونُ قطعة أرض صغيرة بقدر هذا المصعد متاحةً لفردٍ في المنفى؟ أيكون مُداناً لارتحاله فيه صعوداً وهبوطاً بين قطبين ثقافيين، بين ذاكرتين وحَياتين؟ هل ثمّة منطقة أو أرض ثالثة وسط بينهما، وفي مأمنٍ من كليهما؟ هل المنفى مجرّد فراغ خانق يقدّم الملاذ ويؤدي وظيفة السجن، أم هو منطقة تحررية حافلة بالممكنات والتوقعات؟"[٢٣].

ينقلب رثاء الذات في هذا الكابوس الليلي ذي الطبيعة المزدوجة وفي "المنفى" المنسلخ عن الزمن إلى استرسال باهت وأحمق على حدّ سواء خلال النهار:

"ما ينفصل عنك [مقدّمة نفيسي هي إسقاطٌ للوصية البليغة التي تضمنتها رسالته إلى والديه في إيران. الوصية مؤثّرة وتتجاوز حدود السذاجة بعض الأحيان] ليس أمراً واحداً في الواقع، بل سلسلة من الانفصالات تنفرط كحلقات السلسلة: انفصال عن الأرض، تلك اليابسة الموحشة التي تبقى رغم كل شيء أرض الوطن الحانية؛ انفصال عن رائحة التوابل العابقة في الأسواق، وعن رائحة البول العالقة على جدران الطين خارج المساجد؛ انفصالٌ عن اللغة الأم ومقدرتك على استعمالها، هذا المقدرة التي تتلاشى شيئاً فشيئاً؛ انفصالٌ عن الطفولة وعن ملاعبها، انفصال عن الأب والأخوة والأخوات. من هذا المكان في المنفى، تغدو تلك العرى مهلهلةً وأكثر هشاشةً، وتتكاثر على وجوهكم علائم التجهّم والشحوب والرثاثة"[٢٤].

ما هذا العويل الرافض للحياة في "سرديات المنفى" هذه؟ لا يفوح من هذه الصفحات الكئيبة المترعة بالألم والغمّ أيّ نفحةٍ من فطنة أو شجاعة أو حتى تصوّر عن كيفية مواجهة الحياة وتأكيد الانتماء إليها (أيّاً تكن هذه الحياة). ويؤدي السقوط في هاوية وجدانيّات مؤسفة من هذا القبيل إلى التقهقر نحو هويّة مأزومة منفصلة عن الواقع، أي نحو تكوين ما قبل

حداثي في مزاعمه الكامنة. جاءت نصوص ما يسمى "سرديّات المنفى" رغم اعتمادها على أدوات خطابية ما بعد حداثية، قروسطيةً قطعاً في احتفاءها الوجداني بهويّة مأزومة عفا عليها الزمن، وفي تأكيدها على تضّادّات ثنائية مُقدّرة، فجّة وتفتقد السند التاريخي، بين "الوطن" و"المنفى".

ما هو الغرض المُرتجى بالضبط من انغماس الذات في عواطف من هذا النوع؟ هل لنا أن نأمل بخلق تعاطف عالمي معنا حين نصف لواعج شوقنا لأرضٍ كنا نتبوّل عليها في وطننا الأم، بينما نرى ملايين البوسنيين والكوسوفيين قد نزحوا من وطنهم في سنوات الحرب الأهلية الدامية في يوغسلافيا السابقة علاوة على ضحايا الاغتصاب والمذابح ومعسكرات التعذيب الصربية الهمجية؟ وما هي أهمية "سرديات المنفى" والتي هي بمعظمها صورٌ مجازية عن الحنين للوطن وروائح الكركم والزعفران في أسواق أصفهان أو طهران، أمامَ الأيام العصيبة التي يعيشها آلاف اللاجئين الهايتيين الذين سُلبت منهم أبسط حقوقهم الإنسانية كما نشاهد على شاشات التلفزة، وهم يواصلون الفرار من النتائج الاقتصادية والاجتماعية المريعة لانقلاب عسكري إثر آخر؟

يقاسي أكثر من مليون راونديّ وضعاً يصعب تخيّله من الفاقة واليأس بعد فرارهم من المقتلة الجارية في وطنهم متخذين طريقهم باتجاه الكونغو وزائير حيث يقعون فريسة الكوليرا والزّحار. يتحرّك الحراس في تكساس لصدّ موجات المهاجرين المكسيكيين غير الشرعيين، وتكتشف جثث المهاجرين الصينيين غير الشرعيين مكدّسة داخل صندوق في مدنية دوفر في بريطانيا. الجزائريون في فرنسا، الأتراك في ألمانيا، الجنوب آسيويون في بريطانيا، الأفغان في إيران، النيباليون في الهند، الفليبينيون في الكويت، السريلانكيون في لبنان، كلّهم عناوين لأكثر أنماط التعامل العنصرية عنفاً. على خلفية واقع "المنفى" هذا، هل يُفترض بنا التعاطف مع ذلك الذي يرقد غافياً في لوس أنجلس وينشد عودة ارتدادية إلى رحم أمه؟ هل تقدم المجزرة التي أودت بحياة مليون عراقي وخلفت عددا أكبر من المشوهين،

علاوة على أربعة ملايين لاجئ عراقي في أعقاب الغزو الأمريكي لبلدهم منذ آذار /مارس ٢٠٠٣ فرصة لإعادة النظر فيمن يعيش الشتات حقّاً ومن لا يفعل. وهل يمكن لحقيقة الظاهرة الفلسطينية وشتات أصحابها داخل وخارج الوطن بسبب مشروع استيطاني كولونيالي خبيث اسمه الصهيونية، أن تعدّل مفهومنا حول "المنفى"؟

كيف يجرؤ قومٌ على وضع أنفسهم في خانة واحدة مع الفلسطينيين والهايتيين والرونديين والبوسنيين والكوسوفيين والعراقيين والأفغان الذين يعيشون منفاهم في مخيمات اللجوء المتناثرة في أنحاء العالم؟ تعيش الغالبية العظمى من الإيرانيين المقيمين في لوس أنجلس أو أي بقعة أخرى في الولايات المتحدة، أوروبا أو استراليا حياةً رغدة بل فخمة وفاحشة في جزء منها، حياةً ليست العودة إلى "الوطن" من أولوّياتها. كما أن الكادحين الإيرانيين العاملين في الخليج العربي وتركيا وصولاً إلى اليابان، لا مُتسع من الوقت لديهم لتزجيته بقراءة "سرديات المنفى". "الوطن" بالنسبة لمن يهتمون بهذه السرديات أشبه بالكماليات، وتهدر نسبة من الإيرانيين الموسرين وقت أبنائهم في الحديث عنها، كما يُكثِر مغنّو البوب الإيرانيون منها في أغانيهم المملة بينما يعيشون حياة فاسدة مثيرة للشفقة. إننا نعيش في ظروف حيث انضم أولئك الإيرانيون الناجحون إلى صفوف أكثر العناصر فاشيّةً ضمن الحزب الجمهوري في الولايات المتحدة، ذوي الصلة بالسياسات البلدية والمدنية والوطنية في عمومها. أمام هذا المشهد، لن يكون مفاجئاً أننا قبل نخلق صوتاً واحداً ليكون جزءاً من قضية الاهتمامات الاجتماعية الكبرى في الولايات المتحدة حيث يعيش أبناؤنا اليوم وحيث سيعيش أحفادنا في الغد، شهدنا إيرانيين يلتحقون بصفوف الحزب الجمهوري أو يمنحون أصواتهم الانتخابية إلى المحافظين الجدد. الفقر الجائر والعنصرية المجردة من الإنسانية والتشرد، إضافة إلى الجدل الدائر حول الصحة الوطنية أو قوانين الهجرة، هي المعضلات التي تقع على رأس اهتمامات كل فرد يعيش في الولايات المتحدة.

بالنظر إلى أننا نمثل إحدى آخر مجموعات المهاجرين الواصلة إلى الولايات المتحدة، ما هو موقعنا بالنسبة إلى كل تلك القضايا البالغة الأهمية؟ ماذا نريد، إلى من نقدم دعمنا، متى نتكلّم، وما هي بالضبط معالم حاضرنا المُشترك؟ هل سيشكل الانضمام إلى الحزب الجمهوري أو البقاء في المنزل ومشاهدة البرامج التلفزيونية التعيسة التي يكتب عنها نفيسي، أو الكتابة عن الشوارع والأزقة والجدران التي كنا نتبوّل عليها في طفولتنا، مجالاً لتفعيل وعينا العام للأحداث الجسام التي تواجهنا جميعاً باعتبارنا مجرد موضوعات في حلقة الإنتاج الإقتصادي والإستهلاك غافلين عن الفقر والعسف اللذين يجتاحان العالم؟ في الواقع، إن العودة إلى الوطن متاحة للأغلبية الساحقة من الإيرانيين المقيمين في الخارج، باستثناء حالات قليلة، حيث يمكنهم العودة والعيش في ظل حياة نصف لائقة، ربّما تكون أسوأ أو أفضل من تلك التي يحيونها في لوس أنجلس، العاصمة واشنطن، لندن أو باريس. لكن حال ملايين الفلسطينيين البوسنيين الكوسوفيين والهايتيين الرونديين الأفغان أو العراقيين ليس كذلك.

يلقي ظرف المنفى بظلاله على ما ينتجه المثقفون البلديون الإثنيون إلى حد بعيد. حتى الآن، أخفق المثقفون الإيرانيون في الخارج على نحو مزرٍ في تحرير أنفسهم من الحالة الوجدانية الرّثة التي تلهبهم شوقاً إلى هذا الموطئ أو ذاك من وطنهم، أو من الاجترار المملّ للمنهج المتخلف فكرياً في معارضتهم السياسية للجمهورية الإسلامية. إن النظر في أحوال ما يسمّى "المعارضة" الإيرانية خارج إيران التي يحكمها الفساد وتستبدّ بها نزعة ديكتاتورية مستعصية علاوة على أنها بالية ومتحجرة على نحوٍ مخيف، بدءاً من تلك الحاشية الرخوة التي تحلقت حول نجل الشاه الراحل وصولاً إلى الخلايا السياسية المؤسّسة على قاعدة فاشية إضافةً إلى التجمعات الشبابية التي تستغرق في أحلام يقظة تحملها إلى سدّة الحكم في إيران، يقودنا إلى القول بأن الحياة خارج قبضة الحكم الشمولي والديكتاتوري في الجمهورية الإسلامية لم تحقق للإيرانيين فائدة تذكر لناحية التعلّم واستيعاب المبادئ الأولية للبناء المؤسساتي الديمقراطي أو

المفاهيم الأوّلية للمجتمع المدني ضمن إطار ثقافتهم السياسية المعمول بها. وفيما يتعلق بجوهر الثقافة السياسية المكابِرة والمتصلبة، لا نلحظ فرقاً بين دولة الحكم المطلق في الجمهورية الإسلامية ومفاعيل الثقافة السياسية ضمن التجمعات المقيمة خارج البلاد. ولو اتخذنا دراسة نفيسي كأداة قياس دقيقة لتطوّر الميول في هذه المجتمعات، سنراها ماضيةً في طريق طويل عبثيّ لا طائل منه يمتد أمامها. في كرنفال لوس أنجلس على سبيل المثال، وعوضاً عن مشاركة الآخرين بهجة العيد في هذا الكرنفال في مناخ يسمح بالحرية وغنيّ بالإمكانيات التي لا يمكن التنعم بها في "الوطن" الأم، يتحول هذا الاحتفال البهيج إلى مناسبة حداد بائس خاص بأصحاب ثقافة فرعية، العاجزون عن إعتاق أنفسهم من نيرِ ذكريات ماضٍ ما كان يوماً، وعن مواجهة الحاضر الذي قد يغدو طوعَ يمينهم، يفتقدون القدرة على قراءة المستقبل ورؤية الآفاق المتاحة التي سيحيا أبناؤهم غداً في ظلها. تتمظهر الأعراض المرَضية في حالة المثقفين الإيرانيين في الخارج بصورة خاصة بنزعة مواطنين أصليين بنيوية شكّلت في بواكيرها جانباً من المقاومة الخلاقة للكولونيالية وبقي رصيدها المنتهي الصلاحية راسخ الحضور في "المنفى". وإذا كانت أسباب استمرار نزعة المواطنين الأصليين في الداخل الإيراني معروفة ولعلها ليست مشروعة تماماً، فإن استمرارها في مجتمعات المنفى خارج إيران هو فضيحة بكل معنى الكلمة. العالم الذي تستحكم فيه رأسمالية كوكبية راسخة ورغبة باستعمار الفضاء خارج الأرض لا مكان فيه بعد اليوم لنعرة بلدية ثقافية.

لا نجد تجسيداً لحالة التحقير المعنوي للذات بين المثقفين البلديين في المنفى أكثر وضوحاً من الوضع المؤسف لصانعي الأفلام الإيرانيين خارج إيران. في أعقاب ١٩٧٩، غادر البلاد بعضٌ من رواد الصناعة السينمائية الإيرانيين، ومن المضحك الاعتقاد أن من بقوا في الداخل داعمون لأسلمة الثورة، أو أن من غادروا معرّضون للخطر بأي شكل من الأشكال، أو أن الحملات التي أطلقوها كانت أكثر فعالية في مناهضة الجمهورية الإسلامية

مما فعله من بقوا في الداخل. لقد أُجبر بعض من غادروا البلاد على العودة تحت وطأة الظروف المالية السيئة، وكثيرون ممن اختاروا الصبر على مذلّة المنفى فشلوا في متابعة مسار وظيفي احترافي، كما آثر عدد كبير البقاء في الخارج بمحض اختيارهم وليس بناءً على قناعة سياسية بعينها. تطوّر الصدع شيئاً فشيئاً بين الباقين في الداخل وأولئك في الخارج، وقد تمكن من بقوا في الداخل من التعامل مع عنف الرقابة الإسلامية وتحملوا وطأتها فأنتجوا صناعة سينمائية مجيدة ورائعة، بينما انحسرت أعمال من غادروا، مع بعض الاستثناءات الملحوظة، إلى نمطٍ من اللّاعلاقية. التشويش على المنافسة الاحترافية الذي تمارسه الغيرة الحاقدة، الضغينة، اللامبالاة وفقدان المعايير الأخلاقية والاجتماعية مفهومٌ تماما، فقد اغتاظ من بقوا في الداخل من هامش الحرية الرحب الذي يحظى به أولئك في الخارج ومن تبديد الأخيرين لتلك الحظوة التي لم يفيدوا منها كما يجب. في غضون ذلك، قدّم الباقون في الداخل إنتاجاً غزيراً ونوعياً وغزوا مهرجانات السينما الرئيسية في العالم، بينما لم يتمكن المقيمون في الخارج من مجاراتهم. خلال العقدين تمكن صناع الأفلام الإيرانيون في المنفى خلال العقدين العاصفين بعد نجاح أسلمة الثورة الإيرانية ١٩٧٩، من تخطّي الظروف الشاقة ورتّبوا في أواسط التسعينيات لعقد مهرجانٍ سينمائي في السويد اجتمع فيه حوالي أربع وعشرون من صناع الأفلام إضافة إلى عرض اثنين وستين فلماً[٢٥]، وهي أفلام أُنتجَ معظمها في أوروبا والولايات المتحدة. بغض النظر عن نوعية هذه الأفلام، إلّا أنها شهادة موثوقة عن الروح التي لا تُقهر لمنتجيها ومخرجيها وأبطالها. والسؤال هنا، من موّل هذه الأفلام، وما هي التضحيات التي تطلبها إنتاجها، من سيعرضها، وهل ستحظى بالمشاهدة؟ لا تزال معظم المهرجانات السينمائية الكبرى والصغرى تتحرك على قاعدة "السينما الوطنية" مما يجعل فرص عبور صناع الأفلام في المنفى إلى مهرجانات الأفلام الكبرى محدودةً للغاية.

تستلزم الطبيعة الفنية للإنتاج السينمائي تجهيزات استثنائية، دعماً مؤسساتياً وموارد مالية وإلماماً بثقافات معينة حيث سيتم الإنتاج والتوزيع،

معرفةً بالصناعات المحلية المرتبطة بالسينما، إضافة إلى التنسيق الواسع مع الدعم التقني، وأخيراً، إمكانية الوصول إلى المهرجانات السينمائية الكبرى وشركات التوزيع. تأمين المصادر المالية وتحريك فرق الدعم التقني والوصول إلى مواقع التصوير والتواصل مع الممثلين وقبل كل شيء إمكانية التعاقد على إنتاج الفلم، تجعل المهمة بالغة الصعوبة. وتزادا المهمة صعوبةً حين يتوجب أداؤها في أرض غريبة، وبلغة وثقافة مختلفتين.

وإن أردنا قياس درجة نجاح المخرجين الإيرانيين أو فشلهم في الخارج فعلينا أن نفعل في سياق هذه الظروف البالغة التعقيد، وسيكون مفهوماً بالنسبة لنا المأزق الذي يعيشه مخروجون إيرانيون موهوبون يقودون سيارات الأجرة في نيويورك أو لوس أنجلس في السياق ذاته.

رغب عدد من صانعي الأفلام الإيرانيين ممن غادروا بلدهم بعد الثورة بالإستقرار في الأرض الجديدة وتحقيق حياة مهنية ناجحة غير أن ظروفهم العسيرة حالت دون ذلك، فلم يصيبوا قسطاً من النجاح ولجؤوا إلى العمل في مجالات لا صلة لها باختصاصهم، أو آثروا العودة إلى وطنهم الأم لأن مشقة المنفى كانت أكبر من قدرتهم على احتمالها. كان بَراويز صياد Praviz Sayyad واحداً من أكثر صانعي الأفلام الإيرانيين المقيمين في الخارج خصوبةً. بالرغم من الظروف البالغة الصعوبة بالنسبة لفنانٍ مغترب، تمكنَ صياد من متابعه نشاطه الفني بجهود بطولية، فكتب وأدّى مجموعة مسرحيات وأخرج فيلمين: المهمة Mission ١٩٨٤، ونقطة التفتيش Checkpoint ١٩٨٧.لم تثمر أعماله عن نجاح مالي لكنها لاقت استحسان النقاد. من أحد الأسماء اللامعة في السينما الإيرانية والبرامج المتلفزة والمسرح، انتهى المطاف بصياد إلى الانهيار تحت وطأة المرارة والغضب في المنفى، مهمّشاً على نحو مزدوج، في وطنه من جهة وفي الولايات المتحدة من جهة أخرى. تنبئُ مأساة براويز صياد الشخصية عن سرعة تهاوي نعرة المواطنين الأصلاء (الفنية والثقافية) في دوامة اليأس والمرارة واللّاعلاقية بالنتيجة. في مجموعة أبحاثه التي نشرها عام ١٩٩٦ تحت

عنوان: السينما في المنفى، يبدي صياد استياءه العميق من وجود الفنان خارج عناصر محيطه الأصلي المباشر، وقد أثارت المهرجانات السينمائية الدولية غضبه لناحية التسهيلات التي قدمتها للسينما الإيرانية المُنتجة بعد الثورة، فأسبغت الشرعية على الجمهورية الإسلامية بالمحصلة. يعارض صيّاد تسمية "السينما الإسلامية" ويتوخّى الدقّة في التفريق بين حبه وتقديره لموهبة صناع الأفلام الإيرانيين، واعتقاده بالدور المؤكد الذي تلعبه أعمالهم الفنية في التستر على الأعمال الوحشية التي ترتكبها سلطات الجمهورية الإسلامية(٢٦).

ومن الأسماء البارزة أيضاً في هذا الباب رضا علّام زاده Reza Allamezadeh. تعرّض علام زاده إلى الاعتقال إبان حكم بهلوي وهاجر إلى أوروبا لاحقاً. خلال وجوده في السويد أنتج الفيلم: بضعة جمل بسيطة A few Simple Sentences ١٩٨٧، عالج فيه مشكلة تهميش المهاجرين الإيرانيين في أوروبا. وقاربَ في عمله: نزلاء فندق أستوريا Guests of Hotel Astoria ١٩٨٩ مأزقَ المهاجرين الإيرانيين في الخارج أيضاً. لم يتمكن علّام زاده من متابعة نشاطه في إنتاج الأفلام بسبب شحّ الموارد، فاتجه نحو كتابة سيناريوهات تمسّ القضايا الأكثر محلية في الوسط الأوروبي(٢٧). وضع سيناريو عمله: لالا وزوج أمي lalla and My Stepfather ١٩٩٨ بعد إعداده سلسلة من حلقات وثائقية متلفزة عن الغجر، لكنه لم يتمكن مطلقاً من تأمين التمويل اللازم لتحويل هذا السيناريو إلى فلم. ولا يتطلب الأمر كبير عناء كي نخمّن حالته المزاجية في المنفى على ضوء اهتمامه بحياة الغجر. ويقدّم عمل الخاطبون Suitors - ١٩٨٩ للمخرج الإيراني قاسم ابراهيميان مثالاً آخر عن الأعمال التي تتناول قضايا نزوح المهاجرين الإيرانيين إلى الولايات المتحدة، وقد عرض في افتتاح لقاء المخرجين الذي يُعقد على هامش مهرجان كان السينمائي.

تنتهي أعمال صياد وعلام زادة وابراهيميان إلى المآل المشترك ذاته: صناعة سينمائية تستمد مادتها من معاناة المهاجرين، مُقفرة، غاضبة

وحانقة ومصابة برهاب الاحتجاز، عاجزة عن رمي الثقافة القديمة الرثة خلف ظهرها والتأقلم مع الحال الجديد. لقد بقي هؤلاء أسرى اللغة الواحدة والثقافة الواحدة وموطنٍ يسكن مخيلتهم فقط لم يعد لهم ولا ينتمون إليه. ما ينتمون إليه هو سينما غيتويّة (اشتقاقاً من الغيتو اليهودي – المترجم)، إلى كابوس يدور في حلقة مغلقة ويجترّ نفسه أمام جمهور لا حياة فيه. هذه السينما عقيمة، معيبةٌ وعبثية لا أمل يُرتجى منها وتبعث على الاشمئزاز. إنها تصويرٌ في العدم، سردٌ خارج الزّمن، ولا حدّ لرؤاها المكررة والكاسدة. ما تقوله هذه السينما هو التالي: نحن الإيرانيون لدينا وطن وقد سُلِب منّا، والآن نحن في المنفى، تعالوا وانظروا حالنا. لا يخلق هذا النمط من السينما أيّ تعاطف ولن يجتذب الجمهور أو يحرّض المشاعر الإنسانية النبيلة، إنه محضُ جلدٍ للذات دونما غاية واضحة ومباشرة. تفتقر هذه الأعمال فوق ذلك إلى سحر السينما الخاص، فهي لا تقدح شرارة التساؤل والدهشة، ولا تُلقي في نفس متابِعها أثراً من جلالٍ أو مهابة، وختاماً، لم يعقِل صانعوها مدى ابتذال رؤاهم الرتيبة التي لم تنتج سوى صورٍ سينمائية مكررة، باهتة وسطحية على حدّ سواء.

شرعت مجموعة من صانعي الأفلام الإيرانيين البارعين بإنتاج أفلام في محيطهم الجديد ضمن رؤية أكثر واقعية. سهراب شهيد ثالث Sohrab Shahid-Salles (١٩٤٤-١٩٩٨)، باروير كيمياوي Parviz Kimiavi، مارفا نبيلي Marva Nibili، وأكثرهم تألقاً وتمرّداً أمير نادري Amir Naderi. ويُعدّ عمل مارفا نبيلي أغاني الليل Night Songs ١٩٨٤ الذي تناولت فيه حكاية إمرأة فيتنامية تعاني أزمة هوية في الولايات المتحدة، خيرَ مثال على الطفرة البصرية التي انتقلت بالخصوصية الإيرانية إلى الفضاء العالمي الرحب. لكن يبقى أمير نادري يبقى المخرج الأكثر خصوبة وتميّزاً في تجاوزه عقبة المنفى بعد مسيرةٍ فنية طويلة وغنية في إيران التي غادرها إلى الأبد ليقيم في الولايات المتحدة. بعد عمليه النفيسين اللذين أخرجهما داخل إيران: العدّاء The Runner ١٩٨٥، و:

الماء، الرياح، الغبار Water, Water, Dust ١٩٩١ برز اسمه كواحد من أمهر المخرجين الإيرانيين، وبعد انتقاله إلى الولايات المتحدة، ثابرَ على تقديم أفلام تحاكي البيئة المحلية في وطنه الجديد. تشهد أفلامه الروائية الطويلة التي أنتجها في الولايات المتحدة: مانهاتن بالأرقام Mnahattan By Numbers ١٩٩٣، إي بي سي مانهاتن A B C Mnahattan ١٩٩٧، ماراثون Marathon ٢٠٠١، وحاجز الصوت Sound Barrier ٢٠٠٥، على سعيه الحثيث للتحرر من الحدود التي يفرضها الواقع الجديد على مخرج إيراني وافد. تنبضُ أعماله السينمائية الأخيرة بالحيوية والحماسة، وافدٌ جديد يعلن عن نفسه في نيويورك، يشدّ الأنظار ويترك بصمة في هذه الصناعة عبر رؤية جديدة غنية بعناصر الدهشة والمفاجأة. ويقع أمير نادري على الطرف النقيض تماماً من براويز صياد، فبينما تغرق رؤية صياد في دوامة خانقة من الألم والمرارة، تتقدّ رؤية نادري بالصخب وشغف الحياة وجنون الإبداع.

نرى تناقضاً حاداً أيضاً بين نادري وشخصية مأساوية أخرى في السينما الإيرانية: سوهراب شهيد ثالث. شخصيةٌ رائدة في النهضة المعاصرة للسينما الواقعية الإيرانية، انتهى بها المطاف إلى الموت بطريقة مؤسفة نتيجة الإفراط في تعاطي الكحول في شيكاغو عام ١٩٩٨. سعى شهيد ثالث إلى تحقيق حياة مثمرة في ألمانيا، وتوحي بعضٌ من إنجازاته البديعة مثل حادثة بسيطة واحدة One Simple Ancident ١٩٧٣، طبيعة صامتة Still life ١٩٧٤، في المنفى In Exile ١٩٧٥ بأنه لم يتعافَ مطلقاً من رضّة المنفى، بيد أنه خلّف تأثيراً بالغاً على السينما الألمانية الجديدة (السينما الألمانية بين ستينيات وثمانينيات القرن الماضي- المترجم) رغم ذلك، وهو ما يتوجب الاعتراف به ودراسته مُفصّلاً[٢٨]. في سياق مختلف ومتمم، يجسّد ابراهيم غولستينEbrahim Golsten أحد روّاد صناعة الأفلام والأدب القصصي في إيران، مثالَ الحياة الخاملة في المنفى. قد يكون العوز إلى الموارد والإنسلاخ الثقافي سببين وجيهين

لتردّي إنتاجية الغالبية العظمى من صناع الأفلام الإيرانيين في الخارج، إلّا أن مأزق غولستين يعود إلى أسباب مختلفة تماماً.كان صاحب ثروة مستقلة، متمكّناً من عدة لغات، علاوة على صلاته الوثيقة مع المهرجانات الأوروبية الرئيسية، لكنّه عجز عن تسخير هذه الميزات في تقديم مساهمة من أي نوع للصناعة السينمائية الإيرانية بعد مغادرته إيران. لم ينتج غولستين إبان وجوده في المملكة المتحدة عملاً روائياً أو فلماً ذا قيمة، والأسوأ من ذلك، اقتصاره في السنوات الأخيرة على كتابة مقالات عقيمة من نوع القيل والقال لمجلات إيرانية، الأمر الذي يتهدد سمعته التي حققها كواحد من روّاد الأدب القصصي الإيراني إضافة إلى مساهمته المتواضعة في السينما الإيرانية. يعيش غولستين حياة عزلة وخمول، مربحة على الصعيد المادي لكنها تخلو من الإبداع في ساسكس في بريطانيا.

يمكن القول إن الإخفاق العام في تجربة صناع السينما الإيرانية في الخارج، مع اعتبار حالة نادري الإبداعية استثناءً يثبت القاعدة، هو انعكاسٌ لأعراض نعرة المواطنين الأصليين القَبَلية وللنزعة الإثنية في حركة اليمين الأوروبي الجديد، اللتان تسلبان جيلاً كاملاً من الفنانين والمثقفين إمكانيةَ إحياء ذواتهم والنظرَ في أبعاد مأزقهم المادية والمعنوية. إنهم غرباء في أرضهم الجديدة وغرباء بالقدر ذاته عن أرض بعيدة يعتقدون أنها لهم وهي ليست كذلك، غرباءُ عن حقيقة واقعهم بالنتيجة. تستدعي عضوانيةُ المثقف في ظل البنى المنبثقة عن سلطة العولمة المضيَّ في وجهةٍ مختلفة تماماً عمّا يسمّى "معارضة" المثقفين الذين يخوضون حرباً عن بُعد مع النظام الحاكم في وطنهم. ينكفئُ هؤلاء المثقفون "المعارضون" في أحايين كثيرة إلى حالةٍ أقرب إلى الطفيليات اللّاعلاقية، دونما صلةٍ عضوية مع "وطنهم" المُفترض أو مع محيطهم المادي المباشر على السواء. وتؤول حياتهم إلى الإقامة في شرنقة من القيود الخانقة المُحكَمَة، وتتنامى لا علاقيّتهم باطّراد مع البنية المتغيرة للواقع لتتعاظم مراراتهم وتوّحدهم وعزلتهم المعنوية والثقافية عن محيطهم في النهاية.

في سيرورة مواجهتنا الطويلة والشاقة مع الحداثة الرأسمالية، نحظى للمرة الأولى بفرصة تاريخية لاستقراء العلاقة المبهَمة، والمُمكنُ فضُّ التباسها، بين الخطابات الواعدة لثوراتنا والسياسة البائسة المتمثلة بالعنف الذي نلحقه بأنفسنا. يمكننا أن نشرع انطلاقاً من هذا التبسيط في استعادة موقعنا على خارطة المنطق الرأسمالي المُعولَم وذراعه الكولونيالية وفي المقام الأول، موقعنا في سياق النماذج الناشئة من العضوانية بغرض التأسيس لمفهوم جديد حول المسؤولية الأخلاقية للمثقف. ولن يُبصر هذا الهدفُ النّور إلا من نافذة الاندماج التام مع التمثيل الذاتي التاريخي للمثقف العضوي في طوره الجديد. من البداهة القول إن ذلك التهجين هو نقطة انطلاق المثقف شريطة ألّا يستبطن هذا "التهجين" نغمةَ احتضارٍ أو رثاءٍ للذات من النوع الذي ينكفئ إليه هومي بابا غالباً، وإنما أن يكون أداةً لتعرية كل الأوهام المتعلقة "بالوطن" أو "المصداقية". لم يعد ثمة "وطنٌ" بعد اليوم(٢٩). لن يتمكن روتري من تحقيق "نجاح بلده"، كما لن يكون بمستطاع مثقف بلدي آخر يعاني لواعج الشوق إلى أرض كان يتبول عليها في طفولته من تحقيق ذلك طالما بقي غافلاً عن الأفق الرحيب الحافل بالإمكانيات الذي يمتد أمامنا.

يمكن عزوُ نعرة المواطنين الأصلاء لدى المثقفين الإيرانيين في الخارج إلى عرَضين مرضيين متعارضين تماماً لكنهما متتامّان موضوعياً: الأول معادٍ للغرب، وتجسّد في مصطلح "سميّة الغرب Westoxication" الذي أطلقه الناشط جلال آل أحمد، ويتمثّل الآخر في روح داريوش شايغان المُستعمَرَة في أعماقها تحت عنوان "التغريب Westernism". الأول مبغضٌ "للغرب" والثاني يستلهم "الغرب" فأقرّ كلاهما بأصالة "الغرب" بالمحصلة. في مسعاه إلى تحرير العقل الإيراني من الأسر الكولونيالي، عمدَ آل أحمد إلى تشخيص المرض وسماه "سميّة الغرب" مساهماً بشكل كبير في استيعاب "الغرب" كفكرة مجرّدة على طريقة أوزوولد شبنغلر. لم يخلّف مصطلحٌ لغوي عواقب كارثية للغاية كما فعل "سميّة الغرب" في

التاريخ الإيراني المعاصر. بدأ آل أحمد بدايةً محقّة في محاولته تحرير الذات الإيرانية من الصيغة الكولونيالية وتمكينها من استعادة فعلها التاريخي الذاتي، وكانت تلك خطوةً تاريخية حاسمة، مثيرة للإعجاب وضرورية كذلك.

لكنّ الافتقار إلى معلومات تاريخية وافية وغياب الوعي النقدي بالأهداف المشتركة للحداثة الرأسمالية والتنوير أفضى إلى وقوع آل أحمد في الفخ الهيغلي لناحية إضفاء طابع الأصالة على الفكرة الشبحية المُجرّدة: "الغرب". اختُزِلَ "الغرب" من دون تمحيص بالنتيجة وسُلِّمَ به كحقيقة فريدة مُطلقة. وتبعاً للتأسيس السابق، تمّ نبش "أصالةٍ" بلدية من جوف التاريخ؛ أصالةٌ لاتاريخية وملفقّة في جوهرها في وقت واحد. وكما جادل إدوارد سعيد، فهذا الضرب من "نعرة المواطنين الأصليين": "*يوطّد التمايز [بين المستعمِر والمستعمَر] عبر إعلاء شأن الطرف الأضعف أو الشريك الخاضع، وغالباً ما تمخّض عن ذلك مزاعمُ، دهمائية في معظمها، عن ماضٍ وتاريخ قومي جذاب وساحر، أو كينونةٌ متحرّرة ليس من قيد المُستعمِر وحسب، بل من الزمن الدنيوي بحد ذاته*"[٢٠].

في قطيعة تامة مع السياق التاريخي للتحاذي المباشر بين الكولونيالية وصعود الحداثة الرأسمالية، سُلِّم بمصطلح "سميّة الغرب" كحقيقة ناجزة[٢١]. وأضحى مصطلح "سميّة الغرب" بدءاً من صياغته الأوّلية في بداية الستينيات ثم خلال مراحل الثورة الإسلامية وصولاً إلى مأسسته بنجاح في الثمانينيات والتسعينيات، المعيارَ الأيديولوجي الوحيد للثقافة السياسية الإيرانية.

في خانةٍ واحدة، حُشر أفرادٌ ومؤسسات، حركاتٌ اجتماعية وأطرٌ مفاهيمية محددة، معايير السلوك والتذوّق الفني إضافة إلى الميول الثقافية والأحكام الأخلاقية، وُصمت جميعها بأنها «مُسَمَّمَة غربيّاً» وأدينت بناء على ذلك. وكانت للخميني والخمينية أيامٌ مشهودة في التطبيق الوحشي

لهذه الأحكام التي أثمرت عن هذا المصطلح الذي وقعت تحت مظلّته أكثرُ أفعال التطهير شموليةً وفاشستيّة ضمن البنى السياسية والثقافية علاوةً على أشدّ الممارسات والمعايير القروسطية صرامةً. ولعل أكثر مخلفات هذا المُصطلَح كارثيّةً كان انتشار مصطلحات من قبيل «الإسلامي الحقّ» أو «الإيراني الصّميم» أو ربما «التقليدي»، كدلالاتٍ على الإصابة برهاب الأجانب الذي يستبطن تقسيم العالم بين قوتين مانوّيتين (نسبة إلى ماني) في صراع أزلي أبدي: قوة النور السامية وقوة الظّلمة العاتية. يحاول آل أحمد تحديد موقع إيران وبقية العالم الخاضع للنفوذ الكولونيالي عبر ملاحظة واعدة تربط ذلك مع عملية الإنتاج في مراكز العواصم الرأسمالية[٣١]، ثم تتبدى أعراض «الغُراب Occidentosis" الأوليّة في تشخيصه إذ يعتبر أن سمُية الغرب "*تمثّل حقبةً لـم نكـن قـد حصلنـا فيهـا عـلى الآلـة بعد، كمـا لـم تكـن بحوزتنـا المعرفـة التـي تكشـف لنـا عـن الغمـوض الـذي يعــتري خبايـاهـا*"[٣٢]، ليخلص إلى نحت المصطلح الأكثر اعوجاجاً في الثقافة السياسية الإيرانية المُعاصرة. يعود الأصل في المغالطة النقدية إلى القيود النظرية والتاريخية التي غلّفت رؤية آل أحمد:

> "*لطالمـا توجهـت أنظارنـا باتجـاه الغـرب، ونحـنُ مـن نحـتَ المصطلـح "غربـيّ" حتـى قبـل أن يسـمينا الأوروبيـون "شرقيـين". كان ابـن بطوطـة مـن أطلـق تسـمية "الغربـيّ [المغربـيّ]" أو مـا عُـرف قَبـلاً بجبـل طـارق، عـلى "الغـرب" الأقـصى للعالـم الإسـلامي*"[٣٤].

هذا القول مجافٍ للصواب، لأن تسمية شمال إفريقيا "بالمغرب" (الغرب) هي إشارة إلى الغرب الجغرافي للحضارة الإسلامية حيث كانت دمشق ثم بغداد مركزيها الرئيسيين، ولا شأن لما سبق بالصيغة المابعدهيغيلية "للغرب" ككيانٍ ميتافيزيقيّ في أساس التنوير الأوروبي. ثمّ يحثّ آل أحمد الخطى منطلقاً من هذه المقدمة الخاطئة نحو مزيد من المغالطات اللاتاريخية من مثل "*لعـلّ اسـتدارتنا الأولى باتجـاه الغرب*

كانت هروباً من الهند الأم، هل كان هروباً من الجذور؟ لست أدري. هذا سؤال برسم الدراسات الإناسية والهندو-أوروبية لتجيب عليه، وما أقوله مجرّد تخمين" [٢٥]، أو ما هو أسوأ من ذلك" *وأيضاً، لربّما كان البدو الرحّل في شمالنا الغربي من دفعنا إلى التطلع نحو الغرب على الدوام وساقونا في هذا الاتجاه، تماماً كما ساق الآريون الوافدون الشعوب الذين سُمّوا في الشهنامه: **الشياطين Divs** من مازندران إلى سواحل الخليج"* [٢٦].

ينتهي المطاف بسيرورة اللغو اللاتاريخي المتهاوية هذه إلى الوقوع في شرك الخلط والإلتباس، إذ حالَ افتقار آل أحمد للأدوات النقدية بينه وبين معاينة الظروف التاريخية الخاصة التي نشأ في ظلها مشروع الحداثة الرأسمالي على التوازي مع نشوء مشروع التنوير والمفهوم الهيغلي "للعقل" التاريخي حيث رأى هيغل في نفسه امتداداً طبيعياً للإرث الأفلاطوني بالمنطق الأداتي نفسه الذي توسل به نابليون ليقدم نفسه كامتداد تاريخي للإسكندر الأكبر. صادقاً مخلص النيّة في هدفه لتحرير العقل الإيراني من ربقة الكولونيالية، مهّد آل أحمد الطريق أمامنا نحو الجحيم ودمغَ ثقافتنا السياسية بهذا المصطلح التعيس "سُمية الغرب". جسّد مصطلح "سُمية الغرب" ذروة نعرة المواطنين الأصلاء الأيديولوجيّة في الثقافة السياسية الإيرانية المعاصرة. ونجدد التذكير هنا بما حذّر منه إدوارد سعيد:

"أن تُقرّ بهذه النعرة معناه أن تقبل بعواقب الإمبريالية عن طيب خاطر، وأن تقبلَ بالتقسيمات السياسية والدينية والجذرية عينها التي فرضَتها الإمبريالية في أماكن مثل إيرلندا ولبنان والهند وفلسطين. ابتعادك عن العالم التاريخي نحو جوهرانياتٍ ميتافيزيقية كالزّنجية، الإيرلندية، الإسلامية أو الكاثوليكية هو بكلمة واحدة، انسلاخٌ عن التاريخ. غالباً ما أدى هذا الإنسلاخ في أحايين كثيرة وفي ظل الأوضاع ما بعد الإمبراطورية إلى ضربٍ من الاعتقاد بالعصر الألفي الجديد السعيد(*) في حال كان لهذه النزعة قاعدة جماهيرية من أي نوع أو

---

*) راجع الفصل الأول: في مثقفي المنفى. (المترجم).

اقتصرت على نمط من الجنون الخاص في نطاق ضيق، أو في صورة تسليمٍ غير واعٍ بالصور النمطية والخرافات والحزازات والتقاليد التي تدعمها الإمبريالية"[٣٧]. بالنظر إلى ما يشير إليه سعيد هنا، توجد صلةٌ مباشرة وكارثية بين مفهوم "سميّة الغرب" الذي صاغه آل أحمد من جهة، والأعراض المرضية المتمثّلة بقانون "صدام الحضارات" الذي سنّه هنتغتون وما يعرضه فوكويوما في "نهاية التاريخ" من جهة أخرى. تأسّس "الإسلام" و"الغرب" في الحقيقة على قاعدة العداوة التاريخية/اللاتاريخية. وقد أمَدّ برنارد لويس، الراعي الرئيسي للتوليفة الاستشراقية القائمة على التضاد الثنائي بين "الإسلام" و"الغرب"، تلك المصطلحات بالكثير من الأوهام التاريخية[٣٨]، لتكون المحصلة هذياناً مُتبادلاً بين وَهمين مفعمين بالحياة بكل معنى الكلمة. ترجع حالة العزلة التي يعيشها المثقفون الإيرانيون في الخارج ومحنتهم التاريخية المتمثّلة في عجزهم عن التأسيس لحياة كريمة وامتلاك ناصية الفعل التاريخي الذاتي خارج القيود الغيتويّة التي حشروا أنفسهم داخلها مباشرةً إلى المفهوم البلدي الذي أرساه مصطلح "سميّة الغرب". تتكامل نعرة المواطنين الأصليين في مفهوم آل أحمد "لسميّة الغرب" وتنسجم مع الوجه الآخر الذي جسده داريوش شايغان Daryush Shayegan في تصوّره المشوّه "للتغريب"، وهو أحد أبرز الإيرانيين المتيّمين بمنجزات "الغرب" والمنتقدين "للشرق" الذي خسر اللعبة التاريخية لكونه أحمق وكسولاً تماماً. كان مقصد آل أحمد الرئيس في نشره عمله سميّة الغرب في أوائل الستينيات، تحرير العقل الإيراني من السطوة الكولونيالية لكن المأزق الكبير الذي ورّط فيه الثقافة السياسية الإيرانية قد قوّض مساعيه، ثم جاءنا التعبير الأكثر هولاً في أواخر الثمانينيات عبر عمل داريوش شايغان نظرة مشوهة Le regard Mutilé الذي تمخّض عن مُخيّلةٍ مُستعمَرةٍ في أعماق أعماقها[٣٩]. وبناءً على قرار محكمة داريوش الموقّرة، نعاني نحن المقيمون فيما يسميه "البلد التقليدي" من عواقب وخيمة لأننا في "إجازة من التاريخ"[٤٠].

"لنكن عقلانيين لمرة واحدة! [يعظنا شايغان، نحن الشرقيون غير العقلانيين والشديدو المراس والمقيمون في إجازة من "التاريخ، وينشر عِظته في العام نفسه تماماً ١٩٨٩ الذي نشر فيها نسيبهُ الروحي فرانسيس فوكوياما "نهاية التاريخ" في واشنطن!] ما الذي كان يحدث طوال القرون الأربعة الأخيرة؟ وما الذي حدث منذ اكتشاف القوانين المذهلة في علم الفَلك؟ تتزامنُ على نحوٍ ملفت، المراحلُ الأخيرة من بناء التحصينات التي أحطنا بها تفكيرنا مع بزوغ مذهب الذّاتية الديكارتية. ولأحدنا أن يميل إلى الموافقة مع هيغل فيما ذهب إليه من أن العقل كان يهجر المواطن حيث تكون الثقافةُ قد أُنجزت ويسعى للبحث عن الملاذ في الغرب. لماذا؟ ليست لدي فكرة"[٤١].

حرفيّاً، وتأسيساً على تقريعه لنا في المقدمة لأننا في إجازة من "التاريخ"، يتابع شايغان بعدئذ ليقصفنا بسلسلة من الإدانات ليس لأننا حمقى كفاية لاستغراقنا في هذه الإجازة بينما كان "الغرب" مستغرقاً في عمله وحسب، لكن لأننا مغفلون إلى درجة العجز عن التعلّم منه والسير على خطاه. لماذا نحن هكذا؟ حسناً، نحن نكابدُ، وفقاً لشايغان، تصلّباً عقليّاً متعدداً و"عاجزون عن الأخذ بزمام "تاريخنا الخاص (الفصل الأول). فابتَأسنَا بالتالي ولم ندرِ ما نفعل بأحوالنا وأخذنا إجازة من "التاريخ" (الفصل الثاني). الصين والعالم الإسلامي مثالان رئيسيان لذلك التأجيز الشرقي اللّامبالي (الفصل الثالث، حيث يكشف عن تشخيص مماثل لهنتغتون وفوكوياما). وزيادة على ما سبق، لدينا تثبيت مرَضي فيما يخص "الهويّة" (الفصل الرابع). هذا المزيج من الضيق الحسي والعقلي يستدعي أخذ "الصّدع" بين "الغرب" و"الشرق" بعين الاعتبار. يعتزم شايغان تالياً تعليمَنا ماهية "الانزياح عن المعنى الأنطولوجي" الذي عنونَ عطلتنا السيئة التوقيت. لدينا في المقام الأول خللٌ بصري. و"الواقع" بالنسبة لنا هو دائماً في مكانٍ آخر (الفصل الأول من الكتاب الثاني). ثمّ لدينا أورام قلبيّة حادة وتصلب في شرايين منظومتنا التعليمية (الفصل الثاني من الكتاب الثاني)، ثم يأتي إلى التحول

النموذجي Paradigmatic shift في الغرب، الذي أعجزتنا إصابتنا بعسر القراءة الحادة عن استجلائه (الفصل الثالث من الكتاب الثاني). ويختتم قائمة أمراضنا الشرقية بالفصام: فنحن نعيش في ظلّ نمطين نموذجيين، أحدهما خاص بنا والآخر خاص "بالغرب. (الفصل الرابع من الكتاب الثاني). وبذا ينجز ماهية "الانزياح عن المعنى الأنطولوجي".

ما هي الخطوة التالية؟ يحيطنا شايغان علماً "بمناحي تشوّهاتنا". ما هي هذه المناحي؟ أولاً تشويه ناجم عن المفاضلة بين "التراث والحداثة". إننا مُصابون بالحَوَل (الفصل الأول من الكتاب الثالث). ثم ينتقل إلى الفخ المزدوج: "التغريب" و"الأسلمة" (الفصل الثاني من الكتاب الثالث). الخلاصة مما سبق، درسٌ في جهلنا الجغرافي مؤدّاه أننا نقيم في "عالم لا وجود له" (الفصل الثالث من الكتاب الثالث). يستكمل شايغان تشخيصه "لنظرتنا المشوهة" فيعرض قائمة للتحقيق بأسماء الجناة وتحميلهم مسؤولية خلق "الأساس الاجتماعي لتلك التشّوهات". فمن هم هؤلاء؟ أولاً: "المثقفون"، ليس لعدم استطاعتهم قراءة الفرنسية كما يفعل شايغان وحسب، بل لعجزهم حتى عن وضع ترجمة للنص لائقةٍ بالحد الأدنى (الفصل الأول الكتاب الرابع). ثانياً: "العقائديون" *الذي طالما كانوا على هامش "التاريخ" ويعملون الآن على سرقة الأفكار "الغربية" (الفصل الثاني من الكتاب الرابع). ثالثاً: "التكنوقراط" الذين يفتقدون التماسك الموجود لدى المثقفين والعقائديين، وبالتالي فهم عندما يلتحقون بركبنا الذي يحاول دخول التاريخ مجدداً، يفعلون ذلك على قاعدة من فوضى المقاصد، والإدراك المشوَّش، وحطام من الرغبات المتضاربة، يسحبها كلٌ باتجاهه يمنة ويسرة في هذا الاتجاه أو ذاك"* (الفصل الثالث من الكتاب الرابع)[٤٢]. وأخيراً، آيات الله "استراتيجيو الله" الذين يرفضون "انتصار العلمانية العالميْ"[٤٣]، ويرغبون بإصرار في العودة إلى "العالم السكوني"[٤٤]، بمعنى آخر، في العودة إلى "إجازةٍ أخرى من التاريخ".

* * *

ليس ما نشهده هنا مجرد خللٍ بسيط في الذاكرة التاريخية، كما أشار سعيد لذلك[٤٥]، لدى شرقيين كارهين لذواتهم ومستَعمَرين في أعماق تفكيرهم وتصوراتهم بما يجعلهم مؤيّدين لمضطهديهم بالمحصلة. إننا هنا أمام تحديث تاريخي لمفهوم "الراوية المحليّ" وهو هذه المرة لا "يطلع" الضابط الكولونيالي على مأزق المُستعمَر فقط وإنما قادر على تفسير دوره الخبيث. كدليل على العواقب الكارثية لنعرة المواطنين الأصليين النّظرية، نقارن اللغة والنزعة في خطاب داريوش شايغان مع الروح المتمردة لدى غاياتري سبيفاك وتفرّدها بمفهوم مختلف تماماً "للراوية المحليّ" برغم العيب الجوهري في هذه التسمية السيئة. ويحمل موضوع "الراوية المحلي" سمة ثورية في صفحات كتاب سبيفاك: نقد العقل الما بعد كولونيالي A Critique of Postcolonial Reason [٤٦]. تعدّل سبيفاك موقع "الشاهد المحلي" إلى متمرّد صاحب قضية مشروعة ورؤية تستهدف قلب النظام. يمارس "الراوية المحلي" هنا نقل المعلومة لكن من واقع مختلف تماماً، ويتحدث كما تفعل هي انطلاقاً من الصورة المشوشة التي تفرضها الحداثة، حيث يغطي الطيفُ الرأسمالي مساحات أكثر اتساعاً ويُصاب منطقه التنويري الأجوف بالوهن، يغدو "المحليّ" مصدر المعلومات الوحيد القادر على إطلاع "الإمبراطور" على النار المخيفة المحيقة بهذا الأخير. النص الكامل لنقد العقل الما بعد كولونيالي هو "سيرة ذاتية" طالما أنكرت المحليّ لفترة طويلة (على حساب التركيز على التابع)، ليست "سيرة ذاتية" مفعمة بروايات عن الأعمال الوحشية فقط، بل إنها تسلط الضوء عبر منظار دقيق من الحكمة هادفةً إلى وضع التاريخ على مساره الصحيح وإلى تصويب الخطأ الذي بقي لوقت طويل دونما تنظير كافٍ.

تطلعنا سبيفاك باطراد من صميم لغتها التحررية: "*يوجد نمط من المهاجرين، مهمّش بذاته أو متماسك بذاته، أو ما بعد كولونيالي متنكّر بثوب "الراوية المحلّي". لكنني أكتشف أن الراوية المحلي يقع تماماً خارج هذا النمط*"[٤٧]. هذا الاكتشاف جدير بالتسجيل، لأنه صوت

الهامش الهادف إلى وضع قدمه في المركز من دون قيود، وفوق ذلك، ويسعى إلى محاكمة هذا المركز. من خلال ما يرقى لأن يكون مناورة حرب عصابات، تستأثر سبيفاك بالمصطلح وتنتزعه من ميدان الإثنوغرافيا، منبّهة علماء الإثنوغرافيا إلى لامبالاتهم وتفاجئهم بإعادة طرحها "للراوية" كمَحليّ يحتل مقاماً جديداً كل الجدة. وفي هذا المقام، لا يمثل "الأوروبي" المعيار بعد الآن، وتنتفي بالتالي سلطته في تقييم "الراوية المحليّ". يتكلم "المحلي" الآن من ثنايا صفحات سبيفاك، ويخبر عن واقع مختلف تماماً، خارج حدود المعيار "الأوروبي"(*).

في الضوء الذي تسلطه سبيفاك على الثلاثي: كانط، هيغل وماركس، نقرأ انعكاس كل منهم على عدسة منظار هذه المرأة الآخَر. تضع سبيفاك قبالة عدستها ادّعاء كانط أن الاستقلال الذاتي هو ما يجعل الإرادة الحرة تصدر قانونها بغض النظر عن موضوعات الفعل الإرادي، وادعاء هيغل بأن الانتقال من اللاوعي إلى الوعي دليل حتمي على العقل الخلّاق، وأخيراً، ادعاء ماركس بأن منطق التاريخ الانتاجي يتمثل في "نمط الإنتاج الآسيوي". من مجموع تلك المشاهدات الثلاث، يمكن، عبر لغة هذه "المحليّة" (سبيفاك) أن نذكّر الشمال "بدعمه" للجنوب حين يمسح من ذاكرته نهبه لموارد هذا الأخير. إذا كان "المحليّ" غائباً عن "جملة المواضيع المدرجة على قائمة الاهتمامات"(٤٨)، فمهمة سبيفاك التاريخية هي إدراج ما ليس مدرجاً، ولا يكون ذلك عبر دمغ الثلاثي المهيمن على

---

*) لا بدّ من التذكير مجدداً هنا هنا أن كتاب سبيفاك جاء بعد إحدى عشر عاماً من عملها الأشهر "هل بمقدور التابع أن يتكلم. وفيه تنتقل من معالجة موضوع التابع إلى موضوع "الراوية المحلي". وبينما يمثل التابع أنماط القمع المختلفة، يكون "الراوية المحلي" محليّاً بالفعل ولا يستأثر أحد – خارجي - بتعريفه أو تحديد ماهية وظيفته. عُرف الراوية المحلي قبلاً بصفته من يقدم معلومات لعلماء الإثنوغرافيا تحديدا عن وسطه أو بلده لمجرد انتمائه إليها (كما هو تعريف الراوية المحلي بالعموم) وحددت وظيفته على هذا الأساس. تثوير هذا الوظيفة على يد سبيفاك هو بالانتقال بمفهوم "الراوية المحليّ" إلى وضع لا يمكن تعريفه وتأطيره كما سبق وليس من يخبر الطرف المسيطر (المستعمر) ما يشاء هذا الأخير، بل يقول ما يتهدد سياسته من مخاطر من موقع المحلي المستقل بعيداً تماماً عن تعريفه الأسبق وهذه غاية سبيفاك الجوهرية. (المترجم).

وجودنا – كانط، هيغل، ماركس - بصفة "المؤيدين المتحمسين للحكم الإمبراطوري"، وإنما عبر قراءة تاريخنا الحاضر في ظلّ غيابهم، وقراءة ما غاب عنهم، والنظر في فرضياتهم أيضاً. يتجاوز مشروع سبيفاك الطّموح المشاحنات الخاوية المناهضة للإمبريالية إلى حدٍّ بعيد. هذا بيان حول بُعدٍ جديد كلياً لمفهوم الحرية:

"لا تؤدي القراءة بغاية التفكيك إلا إلى الإقرار بالحتمية إضافة إلى الإمبريالية، والغاية منها معرفة ما يمكن أن يكون مفيداً لنا في طيات هذه النصوص الفخمة، كما تبرر سلطات التعليم الديني وجودها باسم الآخر"(٤٩).

توجد صلة مباشرة بين سعي سبيفاك لاستعادة موقع عالمي وصعود العضوانية الجديدة والصيغة الجديدة للمثقف ما بعد الكولونيالي. مفهوم إدوارد سعيد لمثقف المنفى وممارسته العملية الموازية، وكشف بابا المفيد عن طبيعة الانقسام حول مسألة التهجين، والأكثر فعالية، سبيفاك في إعادة استحواذها على مفهوم "الشاهد المحلي" كمتمرد، وهذه في مجموعها دلالات بيّنة على إرادة متحررة تهدف إلى مقاومة السلطة وتفعيل التغيير على مستوى العالم. تقدم تجربة المثقفين الإيرانيين خارج وطنهم مثالاً ملائماً على حالة البؤس المطلق والعواطف الموهِنة والمرارة المقيتة.

نظّر إدوارد سعيد في شخصه وعمله معاً وأضحى مثلاً عن مثقف ذي حضور برمائي في بيئة متعددة الثقافات، بينما جسد الإيرانيون في أمثلتي السابقة خير مثال على التهميش المزدوج، لا وشائج تربطهم بمكانهم الجديد، ضائعون في المنفى بين أرض جديدة ووطن مفقود، يبددون طاقتهم ومواهبهم في منافسات يرثى لها ونميمةٍ مبتذلة. أسرى فخٍّ تاريخي، لا صوت لهم في العالم، ينتجون ثقافة غيتوية وفكراً ضيق الأفق. أفضل تشبيه لحياة المثقفين الإيرانيين في المنفى هو الحياة الأميبية، فهم عاجزون عن رؤية ما هو خارج محيطهم القريب، وابتكار رؤيةٍ جديدة مفعمة بالحياة توجه أنظارهم نحو المدى المفتوح.

ليس خلق غيتو ثقافي آخَر هو ما يتوجب فعله، وإنما احتلال المركز وإعادة تأطيره واستبعاد المحيط المختَلَق من ثمّ. وكلما تراجعنا للوراء باتجاه تحصينات خانقة أخرى في المحيط كلّما اتسعت المساحة التي يحتلها في المركز مريدو هنتغتون وفوكوياما وبريميلو، ليبقى هؤلاء الوحيدون المخولون بقراءة التغيرات القادمة. لن تكون إعادة تحديد المركز مهمة سهلة على أية حال، فأمامنا حضور مؤسساتي راسخ لحماةِ "الحضارة الغربية"، الحرس المتطوعون الساهرون على الكابوس الذي حلم به هيغل وفسره شبينغلر. ليست ثقافات "العالم الثالث" وحدها من تعكر صفو هذا الكابوس، بل إن التحول مابعدالميتافيزيقي الكامل في "الغرب" الغافل يهزّ سُباتهم بدوره أيضاً. الانقلاب الجذري في هذه النقلة المربكة وبلوغ الواقعية ما بعد الأفلاطونية يثير هلعهم إلى الحد الأقصى.

إنها للحظةٌ عظيمة في التاريخ أن نرى هلعَ أولئك المنتفعين بالحداثة الرأسمالية وهم يرون تداعي تلك الجدران العالية التي احتفوا بها طويلاً ونعموا بالسكينة في ظلالها لزمن طويل. وهي بالقدر ذاته لحظة مجيدة حين نعري ونهيل التراب على الدعامة الميتافيزيقية لفرضية شبينغلر: *"انحدار الغرب... ندرك الآن أنه مشكلة فلسفية، والتي إن تم استيعابها بكل عظمتها، ستشمل في طياتها كل الأسئلة العظمى المتعلقة بالكينونة"*(٥٠).

كيما يواجه حماة "الحضارة الغربية" مخاوفهم، ويلتفّون على الانهيار الممتد الذي يجرد "الغرب" من رواياته، يمضون نحو قراءة اليقينيات الميتة فيما يسمونه "الكلاسيكيات". إنها لمهمةٌ حاسمة أمام المثقف ما بعد البلدي (ما بعد الكولونيالي) أن يقضّ مضاجع أمراء الحرب الثقافية أولئك في "الغرب" المتوهَّم ويزعزع اعتقادهم بحق حيازة هذه النصوص. كلا هذه النصوص ليست لهم، هي لنا وهي نحن، وهم فيها مقيمون في منفى.

الهوامش

١- انظر إدوارد سعيد، صور المثقف (تمثيلات المثقف).٦١,٦٢ – دار النهار.

٢- كما اقترحها رولاند روبرتسون في عمله: العولمة: نظرية اجتماعية وثقافة عالمية:

Globalization: Social Theory and Global Culture. (London, 1992) and elaborated by Fredric Jameson and Masao Mioshi in their edited volume, The Cultures of Globalization (Durham, NC: Duke University Press, 1998), xi.

٣- انظر صموئيل هنتغتون: صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي (الترجمة العربية –طلعت الشايب).٩٥-٩٩. النقد المتردد والخجول إلى حد بعيد أجراه المؤرخ الإسلامي روي متحدة، أنظر:

Roy P. Mottahedeh, "The Clash of Civilizations: An Islamicist's Critique," in Harvard Middle Eastern and Islamic Review 2 (1995), 2: 1-26.

٤- المرجع السابق: ١٠٧.

٥- فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير: ٥٧,٥٨ (ترجمة حسين أحمد أمين- دار الأهرام).

٦ – المصدر السابق السابق. ٥٨

٧ – المصدر السابق: ٦٦-٧٨

٨- المصدر السابق: ٢٤٣

٩- المصدر السابق: ٢٤٣-٢٥٢

١٠- المصدر السابق ٢٤٤

١١- المصدر السابق: ٢٤٥

١٢- لقد أثرتُ هذه القضية، على أن خطاب صدام الحضارات يستهدف الفضاء المحلي أكثر من استهدافه للعالمي. انظر عملي «للمرة الأخيرة: الحضارات»:

"For the Last Time: Civilizations," International Sociology. September 2001. Volume 16 (3), 361-368.

١٣- انظر آلان بلوم: انسداد العقل الأمريكي

Allan Bloom, The Closing of the American Mind: How Higher Education has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students, foreword by Saul Bellow (New York: Simon and Schuster, 1987), 34.

١٤- المصدر السابق، ٣٣.

١٥- المصدر السابق، ٣٣.

١٦- انظر ديفيد دينبي، كتب عظيمة:

Great Books: My Adventures with Homer, Rousseau, Woolf, and Other Indestructible Writers of the Western World (New York: Simon and Schuster, 1996).

١٧- للمزيد من التسلية، انظر المصدر السابق أيضاً: ٤٥٩-٤٦٣

١٨- انظر جون هنري نيومان:

The Idea of a University. Introduction and Notes by Martin J. Svalgic (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1960), xxxvii.

١٩- انظر جاروسلاف بيليكان:

The Idea of the University: A Reexamination (New Haven, CT: Yale University Press,

1992), 137. Pelikan would much benefit from a reading of Sigmund Diamond's Compromised Campus: The Collaboration of Universities with the Intelligence Community, 1945-1955 (New York: Oxford University Press, 1992), particularly chapter 7, "William F. Buckley, Jr.: The FBI Informer as Yale Intellectual."

٢٠- انظر بيتر بريميلو:

Alien Nation: Common Sense About America's Immigration Disaster. New York: Random House, 1995: xv.

٢١- انظر ريتشارد روتري، نجاح بلدنا:

Achieving Our Country (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 132.

٢٢- المصدر السابق، ١٢٨.

٢٣- حميد نفيسي، فحوى ثقافة المنفى:

The Making of Exile Cultures: Iranian television in Los Angeles (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), xiii.

٢٤- المصدر السابق: الحلقة الثامنة.

٢٥- انظر برواiز صياد:

Parviz Sayyad, Cinema-ye dar Tab'id (Los Angeles, CA: Persian,1996), 91-101.

٢٦- المصدر السابق، ٥٧-٦٦.

٢٧- انظر رضا علّام زاده، لالا وزوجة أبي:

Lalla and My Stepfather (Los Angeles, CA: Nashr-e Ketab Publishers, 1998). Allamehzadeh's Sarab-e Cinema-ye Islami-ye Iran (Utrecht: Nawid Verlag, 1991).

٢٨- قائمة أفلام شهيد ثالث في ألمانيا:

Tagebuch eines Liebenden (1976), Reifezeit (1976), Die Langen Ferien der Lotte H. Eisner (1979), Ordnung (1980), Anton P. Cechov: Ein Leben (for TV, 1981), Empfänger unbekannt (1983), Utopia (1983), Der Weidenbaum (1984), Hans: Ein Junge in Deutschland (for TV, 1985), Wechselbalg (for TV, 1987), and Rosen für Afrika (for TV, 1991).

٢٩- وهم «الوطن» يمكن أن يقود إلى التقدير النظري الخاطئ. على التوازي مع مفهوم سعيد حول «مثقف المنفى» و«التهجين» لدى بابا، يأتي مصطلح سبيفاك «الراوية المحلي» كما نظّرت له في عملها نقد المنطق المابعدكولونيالي:

A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Presence (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999): et passim.

على الرغم من أن سبيفاك بشكل خاص في تأسيسها «للراوية المحلي» باعتباره «طليعة ثورية»[٧١]، يبقى المصطلح مقيداً بالتحرر الكولونيالي وما بعدالكولونيالي. تنظيرها الفعلي للمصطلح، كما أعتقد، أكثر جاذبية وتحرراً مما قد يشي به المصطلح السيئ الحظ. أنا أفهم المنطق البليغ حول ادعاء تلك المصطلحات الكولونيالية. لكنني أعتقد أننا متأخرون جداً في لعبة الإيماءات القديمة هذه. لدى سبيفاك طموح مهول كمشروع لتقلب هذا المصطلح رأساً على عقب. في الصفحات التالية سيكون لدي أسباب لمناقشة هذا المشروع واحتفائي به. لكنني لا أزال مصرّاً، مع حفاوتي بذلك التحرر، أن المصطلح يحمل دلالات كثيرة على أصله الأول. في تناولي لفكرة «الراوية المحلي» انظر عملي:

"Native informers and the making of the American empire" (Al-Ahram Weekly, 1-7 June 2006).

٣٠- انظر إدوارد سعيد، ييتس Yeats وإسقاط الكولونيالية في كتاب سعيد الثقافة والإمبريالية. ٨٥.

٣١- ما يشير إليه سعيد عرضاً بحق كحالة من البغضاء، انظر المصدر السابق. ٨٥.

٣٢- انظر جلال آل أحمد:

Gharbzadegi ("Westoxication"). Tehran: Ravaq Publishers, 1962. For an English translation see Jalal Al-i Ahmad, Occidentosis: A Plague From the West, translated by R. Campbell. Hamid Algar, Editor (Berkeley, CA: Mizan Press, 1984).

٣٣- المصدر السابق، ٣٤.

٣٤- المصدر السابق، ٣٦.

٣٥- المصدر السابق، ٣٦.

٣٦- المصدر السابق، ٣٧.

٣٧- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ٨٨.

٣٨- الطبعة الأخيرة من الإسلام والغرب لبرنارد لويس.

٣٩- انظر داريوش شايغان:

Le Regard Mutilé: Schizophrénie culturelle: Pays traditionelles face á la modernité (Paris: Editions Albin Michel, 1989). For an English translation see Daryush Shayegan, Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West (London: Saqi Books, 1992).

تجد الإشارة إلى أن شايغان لم يقع وحده في الذاتية المستعمَرة. داريوش عاشوري ناقد بالقدر ذاته لمسألة فشلنا في التقاط الحداثة «الغربية». تلك الأجناس من التخمينات ليست وقفاً على الإيرانيين. نجد في النظراء العرب فاطمة المرنيسي الإسلام والديمقراطية: الخوف من العالم الحديث.

٤٠- المصدر السابق، ١٢-١٥.

٤١- المصدر السابق، ١٢.

٤٢- المصدر السابق، ١٥٠-١٥١.

٤٣- المصدر السابق، ١٥٧.

٤٤- المصدر السابق، ١٥٩.

٤٥- انظر إدوارد سعيد تأملات في المنفى. في الحاشية ٤ يشير سعيد إلى نص شايغان كمثال نمطي على مرض كراهية الذات عبر لوم الضحايا: «الإله الجديد للمنهج في الغرب، والعرب، أقول لكم، عليها أن تحاول أن نكون أكثر شبهاً بالغرب، وأن تأخذ الغرب كمصدر ومرجعية. ما مضى هو التاريخ لما فعله الغرب بالواقع. الماضي هو نتائج حرب الخليج الكارثية. نحن العرب والمسلمون المرضى، مشاكلنا تتعلق بنا، وذاتية تماماً»[١١٩].

٤٦- غاياتري سبيفاك ١٩٩٩، ٦.

٤٧- المصدر السابق، ٦.

٤٨- المصدر السابق، ٦.

٤٩- المصدر السابق، ٧.

٥٠- أوسوالد شبينغلر: انهيار الغرب:

The Decline of the West, two volumes (New York: Alfred A. Knopf, 1926-1928), Volume One, 3.

الخلاصة
تغيير المُحَاوِر

«تتحدّث إلي؟ تتحدث إليّ؟ تتحدّث إلي؟ مع من غيري تتحدث إذاً بحق الجحيم؟. / ترافيس بيكل (روبيرت دي نيرو في فلم سائق التاكسي (١٩٧٦).

تقومُ الحيلة السردية المحورية في فلم آتوم إيغويان Atom Egoyan: آرارات Ararat ٢٠٠٢، على الحوارية التي تجري بين أرمنيّ شاب، رافي (David Alpay)، الذي يدخل كندا مندفعاً بحماس ليعرض فيلماً عن الإبادة الجماعية التي تعرض لها الأرمن، وضابط الجمارك الكندي ديفيد (Christopher Plummer) الذي يفحص العُلب المعدنية للفيلم للتأكد من أنّ رافي لم يخفِ داخلها مخدرات بنيّة تهريبها إلى داخل كندا. تتحول المحادثة في النهاية إلى ضرب من المحاولة العقيمة يقوم بها الأرمني الشاب لإقناع ضابط الجمارك الكندي الهرِم أن الإبادة الجماعية للأرمن قد حدثت فعلاً. ثمّة انطباعاً صادماً تتركه هذه المحادثة المطولة مفاده أن عدم اقتناع الموظف الكندي الأبيض بحقيقة حدوث الإبادة الجماعية للأرمن، سيعني حينئذٍ أنها لم تقع قط.

لنفترض أنه لا يتوجب على أتوم إيغويان، أو ذاته الأخرى رافي، أو أي أرمنيّ آخر ذي صلة بالموضوع، إقناعُ أيّ ضابط جمارك كندي أو أيّ مُحاورٍ أبيض مُتخيّل أن الإبادة الجماعية للأرمن قد وقعت بالفعل. بل لنفترض أنهم متأكدون وعلى قناعة تامّة أن ذلك قد حدث فعلاً ولا يعنيهم مطلقاً إن صدّقَ مُحاورهم الشبحي، بعد كل محاولاتهم العقيمة وغير المجدية لإقناعه، أم لم يصدق. ولنفترض أخيراً، أن يقوم رافي وأقرانه من الأرمن

عوضاً عن محاولة إقناع ضابط الجمارك الكندي، بربط الأهوالِ والحقائق التاريخية المتعلقة بالإبادة الجماعية للأرمن مع الفظائع المعاصرة التي تحدث حول العالم، وإضافة مغزى جديد بالتالي إلى ذكرى الأرمن الأبرياء الذين قضوا في الأناضول بجعلها شهادةً تذكّر بعمليات الإبادة الجماعية والمحارق الأخرى. ماذا ستكون النتيجة؟

كان الحافز الرئيسي وراء عملية السّبر التي أجريتها على أنماط وأساليب إنتاج المعرفة في زمن الإرهاب، هو التنويه إلى ضرورة تغيير المُحاور كمسألةٍ باتت مُلحّة للغاية. ومن خلال الربط بين شجاعة الالتزام السياسي لدى إدوارد سعيد (خلافاً لأي اتهام بالتناقض النظري) ونقد غياتري سبيفاك للتفكيك الأوروبي لمسألة السيادة (الذي كانت ضريبته جموداً سياسياً ملحوظاً) جادلت في شأن عضوانية جديدة تتقمصُ صوت الناقد ما بعد الكولونيالي ورؤيته على السواء. ولأفعل كان لزاماً عليّ ألا أشارك سعيد "أنسنيّته المتبقيّة" أو أدعم سبيفاك في إطالتها أمدَ أزمة الموضوع (الأوروبي) أكثر من ذلك. أمضي نحو هذه الغاية، متخطيّاً سعيد وسبيفاك، عبر وضع حدّ لفكرة "أوروبا"، أو من باب أولى، "الغرب" كمُحاورٍ رئيسي بالنسبة للعالم لأنه ليس كذلك.

إنه تجريدٌ رهيب ومرعب لا يعني شيئاً بالمطلق. هو اليوم دلالةٌ لاغية عديمة الجدوى، دلالةٌ على الصّلف الإمبراطوري اتجاه أولئك المُحتجّين به. لماذا نعمدُ نحن، بقية العالم، إلى تكريس هذا التجريد المُخيف عبر الاحتجاج به؟ أرى أن المعضلة الأساس لدى كل من سعيد وسبيفاك تتمثّل في أخذهما لفكرة "الغرب" (خلافاً لأحكامهما الخاصة) على محمل الجد أكثر مما ينبغي، يكتبان ويستجيبان له كمُحاورٍ رئيسي يحاكمُ رؤيتهما النقدية الخاصة (ضابط الجمارك الكندي في مثالنا الأول)، وآية ذلك أن المرحلة ما بعد الكولونيالية لا صلةَ بها بأزمة الموضوع، وأن هذه الأزمة ذات منشأ أوروبيّ بالأساس.

السؤال عندئذٍ، كيف نجترح منهجاً نكتب ونعمل وفقاً له من دون أن يكون "الغرب" محاوراً رئيسياً يحاكم تفكيرنا النقدي؟ لنفترض أنْ لا حاجة لدى رافي لإقناع أي ضابط جمارك كنديّ أبيض بحقيقة وقوع الإبادة الجماعية للأرمن، وأنه جمعَ ضمن إطار واحد المجازر التي تعرض لها الأرمن والبوسنيون جنباً إلى جنب مع الهولوكوست اليهودي، الرعب النووي في اليابان، المَقاتِل التي فتكت بسكان أمريكا الأصليين والرونديين وغير ذلك من الأهوال ويضم إلى ما سبق قضية عادلة كالتي تمثلها حركة التحرر الوطني الفلسطيني على سبيل المثال. ماذا سيتأتى من ذلك؟ سنكون حينئذٍ قد غيرنا المُحاور الموكل بمعالجة هذه القضايا وعدّلنا بالتالي صيغة خطابنا مع العالم. ثمة محاورٌ أورو-أمريكي أبيض يلقي بظلاله على السيرورة العملية الثرة لإدوارد سعيد (وبدرجة أكبر لدى سبيفاك) ثاوٍ في صميم وعيه السردي وانفعاله المعنويّ واتساقه الجدَلي، فتبدو الحال كما لو أن سعيد يجهد في إقناعه بحقيقة أعمال الكولونيالية الوحشية في العالم، وكما لو أن إخفاقه في إقناع هذا المُحاور الشبحي الأبيض بذلك ينفي تماماً حقيقة وقوعها. يوجد ما هو أقلّ وطأة بأشواط من الكدّ في محاولة إقناع ضابط الجمارك الشبحي الأبيض المقيم يمكن أن نلمسه في أفعال الناشطين الثوريين أمثال مالكوم إكس (على النقيض من مارتن لوثر كينغ)، فرانز فانون، أو إيمي سيزر. لقد خلَت أفعال وأفكار هؤلاء المتمردين الثوريين من أي ملمحٍ ينبئ عن محاولتهم إقناع المستعمِرين البيض بحقيقة الكوارث التي تسببت بها الكولونيالية والعنصرية على امتداد العالم. كما أننا لا نعثر في الأدبيات الثورية لتشي غيفارا وخوسيه مارتي على ما يشير إلى محاولتهما شرح طبيعة ومسببات أعمالهما الثورية لأي محاورٍ شبحي من هذا النوع، بل رأيناهما منهمكان تماماً في حرب عصابات الأدغال في غير مكان من أمريكا اللاتينية إلى إفريقيا. لقد فعلوا ما أمْلَته الضرورة حسب اعتقادهم، ولم يكن إقناع أي طرف (ناهيك عن محاور أبيض) بحقيقة أقوالهم وأفعالهم على جدول أولوّياتهم. بالنسبة لهم ولنا، هذه مسائل بديهية لا تتطلب شرحاً.

تغييرُ المُحاوِر والمناهضة العالمية للحرب الإمبراطورية في سياق خطابٍ وفعلٍ متماسِكَين، لا يعني بالضرورة أن من هم في مواقع السلطة سيعتبرون هذا الخطاب ليس موجهاً لهم، أو أن خطابك لهم، كما فعل إدوارد سعيد خلال حياته وبمنتهى البلاغة والحصافة، سيحدث تغييراً ما في قراءتهم للعالم. أستعرض في هذا الباب مثالاً عن صحفيّ دَعيّ هو كريستوفر هيتشنز Christopher Hitchens. في تعليقه على عمل روبرت إيروين Robert Irwin: "المعرفة الخطرة: الاستشراق ومساوئه" (٢٠٠٦)، وهو هجوم مُبتَذَل آخر على استشراق إدوارد سعيد، يستهل هيتشنز مقاله بهجوم مباشر عليّ حيث يكتب في تعليقه:

"*يشقّ عليّ التصوّر بأن يتلفّظ صديقي الراحل إدوارد سعيد أو يعتقدَ بأمرٍ بالغ السوقيّة*". والسوقية هنا معزوة إليّ طبعاً لأنني عرّفت عملَ قريبتهِ الروحية آذر نفيسي الفاضح "أن تقرأ لوليتا في طهران" بأنه عملٌ مشين في خدمة الإمبراطورية الأمريكية[١]. لم يكن هجوم هيتشنز عليّ مفاجِئاً بطبيعة الحال، فمنذ نشري لبحثي النقدي في الأهرام الأسبوعي في حزيران/يونيو ٢٠٠٦، هبّ عدد لا بأس به من المحافظين الجدد للدفاع عن فتاتِهم المميّزة وأطلقوا العنان لأكثر خطبهم اللاذعة عنصريّةً ضدي شخصيّاً وضد النقد الذي عرضته. يسترعي هجوم هيتشنز عليّ مزيداً من الاهتمام لأنه بعد مدّه يد العون إلى قادته من المحافظين الجدد وتحت قناع تلك العبارة الرّثة، إن لم أقل الغادرة، "صديقي الراحل إدوارد سعيد"[٢]، مضى نحو شنّ هجوم عقيم آخر ضد الاستشراق. إن دفاع كرستوفر هيتشنز المتكرر عن "أن تقرأ لوليتا في طهران"، الكتاب الذي وُصف بحقّ على أنه "عمل فاحش في قالب سياسي" تنحو فيه الكاتبة باللائمة على إدوارد سعيد (الصديق الراحل لكريستوفر هيتشنز!) لما تعتبره تجسيداً لأصوليّةٍ متخلّفة تعمّ العالم الإسلامي، ليس إلّا استهلالاً لهجومه عليّ ولمباركته كتابَ روبرت إيروين.

يستند هجوم إيروين المدعوم بتأييد هيتشنز على الاستشراق إلى

مرجعيات واهية تتعلق بمستشرقين بعينهم، وأبرزهم المستشرق الهنغاري إغناتس غولدتزيهر، إذ يرى إيروين وهيتشنز أن سعيد قد جانب الصواب في الوصف الذي خصّ به تلك الزمرة من المستشرقين. هذا التحدي المزعوم لجدلية إدوارد سعيد من باب وضع منهجه النقدي في قفص الاتهام باعتباره هجوماً مجافياً للموضوعية ضد أولئك المستشرقين هو مغالطةٌ محضة بكل تأكيد. ومن نافل القول الإقرار بأن العداء الطويل الأمد بين إدوارد سعيد وبرنارد لويس (والذي مثّل تناولهما السياسي لقضايا معاصرة، الصراع العربي الإسرائيلي على وجه الخصوص، حامله الرئيسي) مسؤولٌ عن هذا الفهم المغلوط إلى حد بعيد. كان نقد إدوارد سعيد الذي توسعت في غرضه وتفنيده في الفصل الثاني من هذا الكتاب من طبيعية معرفية مغايرة تماماً، فهو يخصّ بنقده المنحى السياسي البارز في عملية إنتاج المعرفة المحاذية للهيمنة الكولونيالية الأوروبية من دون التطرّق إلى روايات إفرادية تتناول هذا المستشرق أو ذاك على وجه الخصوص بما يؤثّر سلباً في صلابة جدليّته[٢].

تكمن المعضلة الرئيسية في أشخاص مثل كريستوفر هيتشنز في الوهم الذي يحملهم على الاعتقاد بأننا نوجه خطابنا لهم. نحن لا نفعل طبعا، وأتحدث عن نفسي، فأنا لا أستهدي إلّا بمن أُجِلّهم وأثق بهم وقد غيرت مُحاوري منذ زمن طويل. لا أقرأ أو أكتب أو أخاطب بغية إقناع كريستوفر هيتشنز (الأشبه بلورانس العرب) بماهية قضية من أي جنس. لا ريب أن الإقامة في الولايات المتحدة والكتابة باللغة الإنكليزية تفتحان الباب على مصراعيه أمام طيف غني بالمزايا الرائعة، ذلك أن ما نكتبه يقرؤه الملايين مباشرة، ويتخطى عائق اللغة الامبراطورية إلى لغة عالمية. لكنه من ناحية أخرى مكتوب بلغة كريستوفر هيتشنز ومحيطه المباشر بما يدفعه إلى الاعتقاد أننا نخاطبه. إنه اعتقاد خاطئ بكل تأكيد.

ليس تغييرُ المُحاور مجرّد مشروع سياسي وحسب، بل علينا أن نأخذ بالحسبان الجانب الأدبيّ في هذا المشروع. في مملكة الأدب، لا أرى مثالاً

أكثر جدارةً بالطرح في هذا المقام لناحية تعديل المعنى والمغزى في نصّ أدبي عبر تغيير منطوقه "الخاص بالمحاور الأصلي" من عمل جيمس مورير James Morier: مغامرات حجي بابا الأصفهاني Adventues of Hajji Baba of Ispahan (١٨٢٤)، والذي ترجمه إلى الفارسية ميرزا حبيب أصفهاني عام ١٨٩٢. يتناول النص الإنكليزي الأصلي سيرة أحد المشردين في قالب روائي، خطّها قلم ضابط كولونيالي إنكليزي بحبرٍ من المخاتلة والغش غير المسبوقين (جدير بأن يكون سلفاً لكريستوفر هتشينز). يلفي قارئها نفسه أمام قطعة أدبية تفوح عنصريةً أمْلَتها مخيلةُ مستشرقٍ مسكونةٌ بالكوابيس، وقد كتبت ونُشرت بغرض تشويه أمةٍ بأسرها والسخرية منها. تُرجمت هذه الرواية إلى الفارسية في نقلة بديعة على يد مثقف رائدٍ من الحقبة الدستورية، غيّرَ بيانها وأسلوبها ووتيرتها ونغَمها، والأهم من كل ذلك تحويله البنية السردية للرواية إلى قالبِ من النقد الذّاتي ليتحول هذا النص إلى نصّ ثوريّ محوريّ في خضمّ الثورة الدستورية الإيرانية بين عامي ١٩٠٦-١٩١١. بعد أكثر من قرن على مثالنا السابق، نصادف حالة معاكسة تماماً تمثّلت بالنص الفارسي الأصلي لرواية إيرج بزشكزاد Iraj Pezeshkzad الرائعة: العم نابليون Uncle Napoleon (نشرت على شكل سلسلة في مجلة الفردوسي في أوائل السبعينيات). وهي رواية مبهجة تندرج ضمن أعمال الأدب الاجتماعي الساخر. فقدت هذه الرواية رونقها الأصلي في ترجمتها الإنكليزية على يد ديك ديفيس Dick Davis تحت عنوان: عمي نابليون My Uncle Napoleon (١٩٩٦)، سيّما وأن آذر نفيسي، الشخصية المحميّة من حلف بول وولفويتز - برنارد لويس- فؤاد عجمي، قد وضعت مقدّمتها. وتبعاً لتقديم مؤلفة "كيف تقرأ لوليتا في طهران"، أضحت هذه الرواية الدليل الأفضل "للخبراء والمحللين في موضوع إيران" (وأعني أصدقاءها وزملاءها في الاستخبارات والمؤسسة العسكرية ومراكز الفكر الكبرى في العاصمة واشنطن) الذي يساعدهم على فهم وطنها الأم. لنرَ كيف مسَخَت آذر نفيسي قطعةً نفيسةً من الأدب

الاجتماعي الفارسي الساخر والمعاصر إلى كتيّب إرشادات لصالحِ "الخبراء والمحللين" العاملين في خدمة الإمبراطورية الأمريكية:

"لنتصوّر أنه طُلب إلينا إعداد قائمة بالقراءات الواجبة التي يحتاجها الخبراء والمحللون في الشأن الإيراني، سأضع حينئذٍ رواية عمي نابليون على رأس القائمة تقريباً. قد يبدو هذا الخيار غير ذي صلة بالموضوع لسبب وحيد وهو أنه كتاب ممتع، ولكن من زاوية أكثر براغماتية، أعتقد أن هذه الرواية تزوّد قرّاءها - بطريقة مبهجة وسلسة لكنها غير دقيقة سياسياً - بالعديد من الرؤى الهامة حول إيران وثقافتها وتقاليدها، صراعاتها الراهنة وتاريخها، إضافة إلى علاقة إيران الإشكالية مع الغرب"[٤].

بالإشارة إلى تلك الجملة الاعتراضية "بطريقة مبهجة وسلسة ولكنها غير دقيقة سياسياً" إلى آخر المقدمة التي وضعتها، تمسخ آذر نفيسي أدباً اجتماعياً ساخراً بديعاً إلى ورقة دعاية سياسية رديئة. توثّق رواية "الراوية المحليّة" الشرور والآثام المُفترَضة في شعب بأكمله بما يمكّن مجتمع الاستخبارات في العاصمة واشنطن من فهم ثقافته وتراثه وخاصة "علاقته الإشكالية بالغرب" على أكمل وجه.

ما تنطوي عليه أعمال مثقفين من عينة كريستوفر هيتشنز أو آذر نفيسي "كراوية محلية" لا يحدِثُ فرقاً البتة في النظام الدولي للسلطة التي يخدمانها، بل يمكن القول إنهم يجعلون الإمبراطورية التي يجهدون في توطيد أركانها أكثرَ مدعاةً للسخط. لا تقتضي ضرورة تغيير المُحَاوِر أن نعي من نخاطب بشكل نهائي وحاسم فحسب، بل أن نتميّزَ تحلّلَ مركز إنتاج المعرفة في قلب السلطة المطلقة حيث يقيم كريستوفر هيتشنز وآذر نفيسي وتغيرَ طبيعته وتجاوزه عتبة الانهيار. لقد بلغنا مرحلةً حيث لا سُلطة لكتّابٍ من أمثال رضا أصلان ونوح فيلدمان على أي شيء يُذكر، فهم مخوّلون فقط بإنتاج معرفة عمومية واسعة الانتشار بعيدةً عن نطاق تخصصهم ومعرفتهم وقد وجدت

هذه المنتجات في ذروة مخاوف ما بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر الكثير من الزبائن المتقبلين لهذا الهراء.

نمضي الآن إلى سوق المنتجات المُستعملة هذا لتسليط الضوء على عجلة إنتاجه. في هذا السوق، يقوم موظّفون لدى المؤسسة العسكرية الأمريكية مثل سيد والي رضا نصر وراي تقية بإنتاج كتيبات إرشادات عسكرية مؤثرة في الرأي العام ويبيعونها كمواضيع معرفة عامة. ثمّة رابط بين هذه المعرفة الكاسدة والسلطة العسكرية يستحيل فهمه ببساطة. نصادف في هذا السوق أيضاً عباس ميلاني ومحسن سازيغارا اللّذَين عززا مكانتهما الوظيفية لقاء إفسادهما تقدم الديمقراطية في غير مكان من العالم. ونطلّ في هذا المعرض أيضاً على آذر نفيسي، حرسي علي، وإرشاد مانجي الذين يخنقون الحوار حول المسائل الجوهرية تحت ذريعة الارتقاء بالحوار. ونلتقي في مكان آخر بسيّد حسين نصر (والد والي رضا نصر) وإنتاجه المتواصل لصورة مطيبة بالمسك وماء الورد عن الإسلام، مشوَّهَة ومشوّشَة بقدر ما تبدو خلاف ذلك، وهذا النمط من المعرفة ينتجه الجناح الصهيوني للمحافظين الجدد. يعمل في هذا السوق أشخاصٌ مثل ستانلي كورتز، دينيش د'سوزا، دانييل بايبس، ديفيد هورويتز، ومارتين كارمر، دون مواربة على رعاية نمط إنتاج المعرفة المُسخّر لخدمة الإمبراطورية الأمريكية مباشرة. ويناصر آلان ديرشويتز ومايكل إيغناتيف التعذيب علناً، ليس على الضدّ من خطاب حقوق الإنسان بل من خلاله في الواقع. وختاماً، ينتج في هذا السوق برنارد لويس وفؤاد عجمي الكتابَ تلوَ الآخر لإقناع قرائهم بأن المسلمين متخلفون وأشرار، وأن "الغرب" هو أرومة الخير الأصيلة في العالم وعلى الإنسانية جمعاء أن تمتثلَ له.

تغيير المحاور واستيعاب الممكنات المتاحة على مستوى العالم لمعالجة القضايا الأساسية في زمننا الراهن والمتعلقة بأولئك المستهدفين من دعوات الحرب الإمبراطورية على التوازي مع اتخاذنا القرار في تحديد الطّرف الذي تتوجب مخاطبته، هي اللبنات الأساسية في تخليق وتدعيم

الفعل التاريخي الذاتي للناقد ما بعد الكولونيالي. لم يعد مجرّد نقد التمثيل الكولونيالي كافياً أو ضرورياً حتى. ويشقّ على أيّ منا أن يكون أكثر بلاغةً وأناةً وإصراراً مما كان عليه إدوارد سعيد في معالجة هذه القضايا وعرضها على المحاور "الغربي"، فماذا كانت النتيجة؟ روبرت إيروين وكريستوفر هيتشنز هما النتيجة وقبلهما برنارد لويس وفؤاد عجمي. الخطاب (الكتابي) المضاد ومناهضة إنتاج المعرفة الإمبراطورية يَنبَنيان بالكامل على وجوب تغيير الطرف الذي نخصّه بخطابنا. تقاس أهمية التمثيل الذاتي ما بعد الكولونيالي، بعيداً عن الأسئلة المشروعة لموضوع السيادة، في لغته المتمكنة والموجَّهَة سياسياً، المتحررة من مأزق الخطاب الموارب الموجّه إلى المحاور الذي نصّب نفسه متحدّثاً باسم العالم. إننا بحاجة إلى أبجدية جديدة لقراءة هذا العالم. لغةُ السلطة هي لغةٌ مترَفة للغاية، ذاتيةُ المرجعية ولا تقرّ بالانتهاكات التي تمخضت عن المنطق الأعوج لتكوينها ومصالحها. ما يدفعني للاعتقاد أن شخصية مثقف المنفى هي التربة الأخصب لزراعة التمثيل الذاتي النقدي المستقل هو قدرة هذه الشخصية بالذات على تحمل أعباء عملية تغيير المُحاور، إذ يقع مثقفو المنفى خارج دائرة المنظومة التأويلية للحوار ويعيدون خلق حوارهم الخاص مجدداً في سيرورة مستمرة.

بناء على جدليتي السابقة، إذا كان الفحوى الرئيس في نقد إدوارد سعيد للاستشراق كنمطٍ لإنتاج المعرفة ذي مضمون كولونيالي هو نقدٌ لمقدماته المعرفية، سيكون تغيير المحاور حينئذٍ هو السبيل الوحيد لقلب هذه النقد المعرفي واستبدال نمط إنتاج المعرفة القائم عليه برمّته. مقاربةُ جدلية إدوارد سعيد من زاوية سوسيولوجيا المعرفة تدعم صميم هذه الجدلية وتعيد في الآن ذاته صياغة السؤال النقدي المتعلق بالتمثيل الذاتي في سبيل اتجاه تحرري أوسع أفقاً. إذا كان لنا أن نبلغ مرحلة إنتاج المعرفة ما بعد الاستشراقية فلا يكفي أن نكون مجرد شهود على الانهيار الحاد في حقلي الاستشراق ودراسات المناطق بسبب تناقضاتهما الداخلية

الخاصة. من الأهمية بمكان على المستوى ذاته أن نبادر ونتقدم نحو فهمٍ معاكس من نمط مغاير، نحو معرفة تحررية من خلال التعديل المدروس للجمهور الذي نتوجه إليه بخطابنا. لا غروَ أن محاولة إقناع الناس بتغيير طريقة تعاطيهم مع العالم بما يتعارض مع مصالحهم الذاتية والملموسة هي مهمة خائبة ومحكومة بالفشل بكل تأكيد. يهدف تغيير المحاور في المقام ذاته إلى وضع حلّ فوري وناجع لما يُسمى أزمةَ المُستَلب بالنسبة للناقد ما بعد الكولونيالي. ونمط الفعالية الذاتية المشروط بهذا التغيير بعيد الشقّة حتماً عن أي فعل ذاتي جوهراني (استقلال ذاتي أو تمثيل مفترض) يمكن أن يبقى عرضةً لتفكيك سردي من جانب الذات العارفة. اللإبتعادُ بمسار الخطاب عن وجهة أرباب السلطة سيسحب بساط الكلام من تحت أقدام العصبة المتماسكة التي تشكل مادّة هذه السلطة، ولن يكون الصوت حكراً على جهة تزعم الحق الحصري والفردي بالكلام، ليصبح الخطاب في شكله الجديد معنيّاً بالجانب المعنوي والأخلاقي للمجتمع الذي يتوجه إليه. تقتضي مساءلة موضوع السيادة ("الغربي") كفعل سياسي أن يحوز المُستَعمرُ صوتاً نقدياً واعياً لذاته يحرز من خلاله فعله الذاتي المستقل عبر تعلّم أبجدية الردّ المضاد على موضوع السيادة، مستنداً إلى السلطة الذاتية التي اكتسبها بحكم تغيير المُحاور. وستقود عملية تهديم العقل المُستَعمَر وتعلّم لغة الخطاب المضاد "للسيادة العارفة" ضمن الفضاء المجتمعي الذي يتوجه إليه المتحدّث في شكله الجديد إلى أن تصبح الذات الكانطية العارفة صاحبة السيادة طيَّ النسيان.

التحوّل الذي يجسده الفنان ما بعد الكولونيالي في مملكة الجماليات يطرح تحدياً أكثر حيوية على الفيلسوف "الغربي" فيما يخص أزمةَ المُستَلَب. في الحقيقة، يخاطب الفنان التابع جمهوره/ ها المباشر من موقعه خارج دائرة تجريد الذات الذي يقوم عليه الوجود الكولونيالي، فهؤلاء الفنانون في نزعتهم المتحدية ليسوا موضوعات خاضعة لرغبة المُستعمِر بأي حال من الأحوال. لا تعرف اللحظة الجمالية في إبداع التابع "أنسنيةً متبقيةً" من أيّ

نوع إذ أن من يبدع هذه الجماليات يهدف إلى تحدي السيادة وليس إلى زعمها أو المطالبة بها. بين أنسنيّة إدوارد سعيد النقدية وجوهرانية سبيفاك الاستراتيجية تقيمُ ذاتٌ مبدعة تغرد خارج خصائص "الأنسنية المتبقيّة" و"أزمة المُستَلَب" وتحلق في فضاءات أخرى أكثر رحابةً وحماسةً وحيوية.

لم تُحسَم أزمة المُستَلَب المزعومة التي منعت الناقد ما بعد الكولونيالي من الكلام على المستوى الإبداعي في الحيز الجمالي وحسب، لأنها حُسمت نقديّاً أيضاً في ميدان التطبيق العملي الثوري إذا أخذنا في الاعتبار الأسلوب الذي حدّدت به شخصياتٌ ثورية وبطريقة ممنهجة مصطلحات حوارِها الخاص، والوجهة المعنية بخطابها. تقدم الثورية العابرة للحدود المتمثلة في مفكرين وناشطين ثوريين كتشي غيفارا، فرانز فانون، مالكوم إكس وعلي شريعتي دليلاً ساطعاً على النجاح الذي أحرزه هؤلاء في تخطي الحدود المرِبكة بغاية خلق مفهوم عالميّ للتحرر. يحدد التمثيل الذاتي الخلاق في سياقٍ ثوري نوعي معالمَ الشخصية الثورية الأصيلة التي تقوم على التعارض مع الزيف الثوري، تخلقُ بعداً عالمياً لخطابها الخاص وتعيد خلقه على الدوام. كما في مثال إدوارد سعيد الذي أمكنه ترجمةُ قيود الأصل المحليّ والانتماء البلدي الضيق لقضيته الخاصة، فلسطين، إلى لغةٍ عالمية متداولة في نطاق كفاح عالمي أوسع أفقاً. ما نخلص إليه بالنتيجة – بين التطبيق العملي والنظرية – منهجٌ ثوري كامل عابر للحدود يهدف إلى مراوغة السلطة وامتلاك ناصية الخطاب الثوري.

تستمدّ عملية إعادة إحياء التمثيل الأخلاقي والمعياري في الناقد ما بعد الكولونيالي أهميتها من الآثار البائنة للمرحلة ما بعد الاستشراقية، حيث تحمل الأساليب المتباينة والمفلسة لعملية إنتاج المعرفة في أعقاب كارثة الحادي عشر من أيلول/سبتمبر مؤشرات جلية على انهيارٍ مزمن حيثُ تعجز الإمبراطورية المهيمِنة عن شرعنةِ فكرة واحدة لها أن تعزز زعمها بحيازة السلطة خارج دائرة القوة الغاشمة والدنيئة التي بإمكانها وحدها تدعيم هذا الزعم. يغدو الناقد ما بعد الكولونيالي القادر على التناغم

مع النمط الفوضوي من إنتاج المعرفة ما بعد الاستشراقية والواعي تماماً لفشل هذا النمط في الإقناع، كمقاتل حرب عصابات شديد الحيوية منعتقٍ من أسر التحليلات الخطابية المُسلم بها، يراوغ السلطة في سيرورة منتظمة ويعدّل وجهة خطابه الخاص نحو الموضوعات الخاضعة للقمع الوحشي الذي تمارسه تلك السلطة. نحن نعيش اليوم في حقبة رأس المال وثقافاته المتهالكة حيث لم تعد المعرفة قائمةً على منهج مخصوص لصياغة الموضوع، بل معرفةً سلعية راهنية لا تستند على قاعدة معرفية أو نموذجية. ونخلص بناء على ذلك إلى حقيقة انهيار السيادة "الغربية" والذات العارفة في عالمٍ جديد يحكمه رأس المال المعولم، الذي يتغوّل ويتوغّل، ولا يعرف مركزاً أو محيطاً لسيادته الموهومة.

ختاماً، ينطلق تغيير المحاور نحو تجديد الالتزام بصوتٍ أخلاقي لا يلزم الصّمت إزاء فظائع العولمة ولا يضفي بصمته المصداقيةً على تمثيلات زائفة. هذا الصوت ذو الاستراتيجية الجديدة جليّ اللغة، يستند على سلطته الذاتية المستقلة من دون أي خوف من تمثيل زائف متداع. عالمنا الذي تتعاظم خطورة ما يحيق به بدءاً من قاطنيه وحتى محيطه البيئي الحيوي، لم يعد في مقدوره تحمل أعباء إشكالات فلسفية أكل الدهر عليها وشرب. إنه في حاجة ماسّة للغاية إلى صوت جديد، واضح وموجز، واثق وشجاع.

الهوامش

١- فيما يخص ردي على عمل آذر نفيسي "أن تقرأ لوليتا في طهران"، انظر بحثي ""المخبرون المحليون وصناعة الإمبراطورية الأمريكية". الأهرام الأسبوعي:

"Native informers and the making of the American empire" (Al-Ahram Weekly, 1-7 June 2006). For the full frontal attack of Christopher Hitchens against me on account of my essay see his "East Is East" (Atlantic, March 2007), 109-111.

٢- لا يمكن لأحد بطبيعة الحال أن يتعسف بحق رجل عظيم مقرب منه لأكثر من عقد من الزمان وحتى نهاية حياته وأن يتهمه بوجدانه وأفكاره في حين أنه غير موجود ليدعمها. ولست أنا الوحيد ممن كانوا حول إدوارد سعيد من الأصدقاء المقربين والزملاء والرفاق الذي يعلم تمام العلم بما اعتقده بشأن كريستوفر هيتشنز وسياسته وبالتحديد منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر وتأييده الآثم لعقيدة بوش وولفويتز المسؤولان عن

موت مئات الآلاف من الناس ممن أشار إليهم إدوارد سعيد باسم «شعبي».

٢- للاطلاع على الصورة الكاملة لهذه الجدلية راجع الفصل الثاني من الكتاب. يجب أن يوضع في الحسبان أنني نشرت هذا الفصل مبدئياً كبحث افتتاحي للطبعة الجديدة لكتاب غولدتزيهر «دراسات إسلامية»، وقبل وقت قصير من نشر إيروين لكتابه.

٤- انظر آذر نفيسي:

Introduction to Iraj Pezeshkzad's My Uncle Napoleon, translated by Dick Davis, (New York: The Modern Library, 2006).

فهرس المحتويات

من المقدمة

هل بمقدور التّابع أن يتكلّم؟ أتساءل بدوري مع غاياتري سبيفاك، وأتمنى أن أشارك في الإجابة عن هذا السؤال (البلاغي ربّما) سعياً نحو هذا الهدف، أتخذ طريقي عبرَ عمل إدوارد سعيد للكشف في السؤال الحرج المتعلق بالتمثيل الذاتي المستقلّ وإرادة مقاومةِ القوة، وفي كيفية إتاحة المجال أمام التابع للتعبير عن ذاته وجودياً، وراء الأزمة المُفترضة للمُستَلَب. إنه السؤال الذي استقرّ في التفكير الفلسفي الأوروبي منذ ميشيل فوكو ولاحقاً له، وبقي أساساً من دون حسم لدى إدوارد سعيد. وراءَ الأزمة المُفترَضة للمُستلَب، أضع فكرتي تحت مجهر البحث مستهدياً بتلك اللحظات الخلّاقة والدقيقة للتابع حين يقوم هو/ هي باستفزاز التمثيل الذاتي والسلطة معاً للحديث علناً عن الصدمات التاريخية التي هدفت في الحقيقة إلى خنق صوته/ها.

المتوسط

حميد دباشي: (مواليد ١٩٥١) هو أستاذ الدراسات الإيرانية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك. وهو أحد مؤسسي معهد الاجتماع والأدب المقارن ومركز الدراسات الفلسطينية بجامعة كولومبيا. صدر له أكثر من عشرين كتاباً منها: "الربيع العربي - نهاية حقبة ما بعد الاستعمار" (صدر بالعربية عن المتوسط) و"لاهوت التحرير الإسلامي: مقاومة الإمبراطورية" وكتب عن السينما حيث صدر كتابه عن السينما الإيرانية «لقطة مقربة» بالعربية في دمشق.

كان طوال عقد من الزمن ينشر بانتظام مقالاته في صحيفة الأهرام الإنكليزية الأسبوعية، كما ينشر في موقع الجزيرة الإنكليزي ومحطة السي أن أن الأميركية. وهو مؤسس مشروع الفلم الفلسطيني "أحلام وطن" والذي كان عنواناً لكتاب مشترك بينه وبين إدوارد سعيد حول السينما الفلسطينية.

المتوسط

يُعتبر هذا الكتاب سجلاً متيناً لتأملات حميد دباشي على مدى سنوات عديدة في مسألة السلطة والقوة المؤهِّلة للتمثيل. من في مقدوره أن يُمثِّل من، وبأيّ سلطة؟

عندما أخذَت الآلة العسكرية الأقوى في تاريخ البشرية، الولايات المتحدة الأميركية، زمام المبادرة على نحوٍ فعلي وانخرطت عميقاً في أفغانستان والعراق، أصبح الحديث موسعاً بشأن أفعال التمثيل العسكرية هذه والتي باتت أكثر تجذُّراً من حيث ادعائها بأنها مفوّضة على الصعيدين القياسي والأخلاقي.

لا يُمثِّل كتاب دباشي هذا نقداً للتمثيل الكولونيالي، بقدر ما يتحدّث عن آداب المقاومة وأنماطها والتصدّي لهذا التمثيل. وفي سعي حميد دباشي للوصول إلى نمط من إنتاج المعرفة دفعة واحدة لما وراء الأسئلة المشروعة التي أثيرت حول موضوع السيادة، ومازالت حتى الآن مؤثِّرة وقوية على الصعيد السياسي، فإن التفويض الكولونيالي مسألة مركزية. يقوم الجدل الذي يطرحه دباشي على أنّ صورة فكر المنفى هي في نهاية المطاف الركيزة الأكثر أهمية لإنتاج التفويض القياسي والأخلاقي بشعورٍ مردُّه الوجود الدنيوي. وهي القاعدة الأساس أيضاً للوصول إلى نِتاج معرفي مُضاد في زمن الإرهاب.


ISBN 978-91-87373-60-2
9 789187 373602
المتوسط